


# INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA



Colección de arte prehispánico de Diego Rivera. Museo Anahuacalli. CDMX.  
Fotografía de José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.







# Interculturalidad en clave intersubjetiva

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)



***COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA***



<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

CDMX, 2018

D.R. Los autores

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Compilación e introducción).

Hecho en México





# Interculturalidad en clave intersubjetiva

---

## Autores:

Aparicio Luciano Luis Jesús  
Arias Córdova José Manuel  
Barrios García Mario Israel  
Barrita Lazcano Iván Andrés  
Bautista Román José Martín  
Castillo Monroy Luis Alberto  
Cervantes Saucedo Luis Iván  
Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro Alfonso  
Hernández Meléndez Diana  
Lima Mayor Iris Josefa  
Martínez Padilla Mauricio  
Méndez Chávez Gustavo  
Montoya Aguilera Leonardo  
Piña Cepeda Andrés  
Quijano Cruz Julio César  
Ramírez Rosales Juan Luis  
Rodríguez Carmona José Alberto  
Rojo Rojo Gustavo  
Rubio Mondragón Alán José  
Taboada Gutiérrez David Jacobo  
Tortolero Raúl  
Nahum Zacarías Eduardo



Personaje con otros personajes en su interior. Colección de arte prehispánico de Diego Rivera. Museo Anahuacalli. CDMX. Fotografía de: José Ramiro Gómez Arzapalo Lozano.

# ÍNDICE

## ***PRESENTACIÓN***

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES..... 7

## **LO RELIGIOSO NOS LLEVARÁ A UN DIÁLOGO INTERCULTURAL**

APARICIO LUCIANO LUIS JESÚS.....19

## **FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

ARIAS CÓRDOVA JOSÉ MANUEL.....31

## **LA CULTURA. DEL ETNOCENTRISMO A LA INTERCULTURALIDAD**

BARRIOS GARCÍA MARIO ISRAEL

HERNÁNDEZ MELÉNDEZ DIANA .....39

## **LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO HERENCIA DE LOS PUEBLOS**

### **PREHISPÁNICOS**

BARRITA LAZCANO IVÁN ANDRÉS.....47

## **LA POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA ACTITUD EXIGIDA**

BAUTISTA ROMÁN JOSÉ MARTÍN.....59

## **EL ARTE DE VIVIR, INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA**

CASTILLO MONROY LUIS ALBERTO.....71

<b>RELACIÓN ENTRE CULTURA Y RELIGIÓN</b>	
CERVANTES SAUCEDO LUIS IVÁN.....	79
 <b>CULTURA, INTERCULTURALIDAD E “INCULTURACIÓN”. REFLEXIÓN EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA</b>	
GÓMEZ ARZAPALO DORANTES RAMIRO ALFONSO.....	89
 <b>REFLEXIÓN DE FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE EL PUEBLO DE SANTA MARÍA TECUANULCO, TEXCOCO, MÉXICO</b>	
LIMA MAYOR IRIS JOSEFA.....	113
 <b>ENSAYO DE REFLEXIÓN INTERCULTURAL CONSTRUCTIVA</b>	
MARTÍNEZ PADILLA MAURICIO.....	131
 <b>“INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA”</b>	
<b>¿Es POSIBLE UNA RELACIÓN INTERCULTURAL CONSTRUCTIVA?</b>	
MÉNDEZ CHÁVEZ GUSTAVO.....	139
 <b>INTERCULTURALIDAD EN CLAVE SUBJETIVA</b>	
MONTOYA AGUILERA LEONARDO.....	153
 <b>LA FILOSOFÍA DEL ARTE COMO MOTOR DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL</b>	
PIÑA CEPEDA ANDRÉS.....	159
 <b>LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA INTERCULTURALIDAD CONSTRUCTIVA</b>	
QUIJANO CRUZ JULIO CÉSAR.....	171

**REFLEXIÓN ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UNA INTERCULTURALIDAD EN  
CLAVE INTERSUBJETIVA**

RAMÍREZ ROSALES JUAN LUIS.....183

**APORTE REFLEXIVO ACERCA DE LA INTERCULTURALIDAD EN CLAVE  
INTERSUBJETIVA**

RODRÍGUEZ CARMONA JOSÉ ALBERTO.....197

**FUNDAMENTOS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL  
DESDE EL “*PROYECTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL*” DE HANS KUNG**

ROJO ROJO GUSTAVO.....207

**INTERSUBJETIVIDAD TOJOLABAL: LA ESCUCHA COMO BASE DE UN  
AUTÉNTICO DIÁLOGO INTERCULTURAL**

RUBIO MONDRAGÓN ALÁN JOSÉ.....221

**EL EVANGELIO COMO POSIBILIDAD DE DIÁLOGO INTERCULTURAL**

TABOADA GUTIÉRREZ DAVID JACOBO.....227

**DIALOGAR Y ACORDAR: LEGADO Y LIBERTAD**

TORTOLERO RAÚL.....243

**LA FE COMO PRINCIPIO DEL ENTENDIMIENTO EN LA ENCÍCLICA FIDES ET  
RATIO**

NAHUM ZACARÍAS EDUARDO.....269





## **INTRODUCCIÓN:**

### **El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el Otro**

La compilación que aquí presentamos, constituye una selección de los trabajos más notables entregados por los alumnos de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en la Época Contemporánea* de la Universidad Católica *Lumen Gentium* que cursamos juntos la materia de Filosofía de la Religión entre enero y marzo de 2018.

Este es el segundo número de los cuadernos de Aportes desde el Aula que hemos cobijado bajo el sello de Senda Libre. El espíritu que motivó este proyecto es capturar la memoria de la interacción académica, favorecer el libre flujo de ideas y la construcción conjunta que con esta convivencia se genera. Además, pretende superar la imponderable brevedad de nuestra interacción en el aula, prolongando la discusión en un texto que servirá de fermento para futuras generaciones y para prolongar la discusión e interacción en los problemas planteados y posibilidades futuras de convivencia entre nosotros mismos, al menos, teniendo la oportunidad de autoconfrontarnos en el futuro con lo que expresamos ahora.

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los “otros”, que desde el “nosotros” pudieran ser rechazados *a priori* como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación

despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde las ciencias sociales a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales.

El otro constituye el problema esencial de la cultura, la cual podría cifrarse en términos de *ser-con-el-otro*. Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Levinas, más que *saber* – como tal-, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano –desde este autor- no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

[...] la pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler*) en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad –que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo-, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 34.

En este orden de ideas, bien apunta José Luis Barrios lo siguiente:

Mientras que la pluralidad incontenible de nuestra época pugna por soluciones que nos devuelvan el orden y donde la pluralidad sea sometida a los grandes sistemas, Lévinas propone asumir esta última, para desde ahí volver a significar el sentido de la historia y sus instituciones. El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de rupturas, pero aquí la ruptura no significa el fin trágico de un proyecto, sino la posibilidad misma de todo proyecto. Se trata de permitir la “mostración” de la diferencia, de lo otro, de aquello que no se subsume bajo ninguna categoría, noción, idea o sistema. Es el sentido de la responsabilidad como respeto a lo diferente, se trata de la ética como metafísica<sup>2</sup>.

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte desde el interior de la mismidad, sino que ésta se despierta en el mismo por la irrupción de lo otro, lo diferente, lo ajeno. La conciencia de sí inicia su movimiento no desde las propias fronteras, sino precisamente desde lo que está fuera de ellas. A partir de este punto, se bifurcan las propuestas, por un lado, desde la filosofía anclada en la epistemología y la ontología, encontramos un esfuerzo constante por la inmanentización de lo alterno. El mundo, los prójimos y hasta Dios mismo, son despojados de su otredad en aras de una conciencia que lo interioriza todo.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro, invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse

---

<sup>2</sup> José Luis Barrios, *Ensayos de Crítica Cultural*, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 60.

conciente de aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada, es – para Levinas- donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro, es donde se alcanza –como mencionamos líneas arriba- la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina la “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único-, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: “Yo”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 193-194.

En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: “debemos tomar el término “sujeto” literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto”<sup>4</sup>.

Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno, una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino de un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico, y el Otro, ya no es parte de ese mundo manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se le antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro pues éste está fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología, es el otro, y requiere otro tipo de acercamiento: el ético

Construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del Mismo, sino como novedad exterior a toda ipseidad. En la segunda *Meditación Metafísica*,

---

<sup>4</sup> Silvana Rabinovich, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío”, *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, num. 6, p. 10.

Descartes se pregunta: “¿No hay algún Dios o algún otro poder que haga nacer en mi espíritu estos pensamientos?”, e inmediatamente se responde: “No es eso necesario porque puedo producirlos yo mismo”<sup>5</sup>. En el sentido que hemos venido exponiendo en esta disertación, el espíritu es incapaz de producir la diferencia de la alteridad, pues en tanto que encerrado en su ipseidad, sólo es capaz de dar cuenta de lo idéntico. La irrupción de lo diferente, de lo otro, no es una iniciativa del propio espíritu, tanto como una manifestación o revelación de lo ajeno, que no responde a la voluntad del sujeto ensimismado.

Siguiendo con Levinas, en *Trascendencia e inteligibilidad* señala que “la atención del filósofo se dirige a la vivencia humana que se reconoce y se declara experiencia, es decir, que se deja legítimamente convertir en enseñanzas, en lecciones de cosas descubiertas o presentes”<sup>6</sup>.

En esta atención que se dirige a la vivencia humana se abre el amplísimo horizonte de la vastedad de formas concretas que esa vivencia asume. Frente a ello, crecen a la par la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. Es el inicio de un drama perenne, el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para que ya no sea ajeno, sino propio. En este sentido

---

<sup>5</sup> René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Porrúa, México, 1992, p. 59.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Trascendencia e Inteligibilidad*, *Op. Cit.*, p. 21.



El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío. [...] Es inmanencia. [...] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo<sup>7</sup>.

Sobra decir que en relación a este planteamiento, es donde se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía por la epistemología y la ontología, cuando –según él– su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica, es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto, antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad que sólo puede darse a través de su propia presencia como rostro que se manifiesta, nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo a sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. Así pues, no se plantea –desde estos principios levinasianos– la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente a la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*, pp. 22-23.

supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa, pero la convoca a una responsabilidad irrenunciable.

Aunque la relación con los otros haga aparecer ante mí la responsabilidad de su presencia, no significa ésta una interrupción de mi libertad, “no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro”<sup>8</sup>. No se trata de que la autonomía del sujeto racional sea negada por la heteronomía, pero sí reconocer que esa heteronomía existe y es previa a la propia toma de conciencia, es decir, es anterior al sí mismo como tal. Previo al reconocimiento de la propia subjetividad, nos encontramos inmersos en las subjetividades ajenas. Así pues, no se desecha la importancia de la autonomía del sujeto racional y su libertad, sino que éstas se sitúan en un nuevo plano que no ignora la presencia del otro.

Se trata de una responsabilidad ética donde el Otro y el Mismo, al descubrir mutuamente sus rostros, se convocan por su presencia a responderse y en ese espacio de la respuesta se construye un espacio común. En cierto sentido, quedan involucrados uno con el otro. Aunque Yo no pida al Otro que venga, él ya está allí, eso está dado y no depende de mí su aparición en la existencia. Su sola presencia es

---

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 182.

para mí una realidad ética, metafóricamente soy su rehén, dependo de él para mi propio reconocimiento; soy “rehén de los demás”<sup>9</sup>.

Levinas apunta: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad”<sup>10</sup> porque es cuando el Yo puede situarse en su interioridad y lo que es exterior a él: el Otro. Cabe recalcar que esta relación es eminentemente ética, pues el rostro que se me revela, al contemplarlo cara-a-cara convoca a mi responsabilidad, porque yo puedo decidir qué actitud asumir frente a él, ya sea de respeto, o bien, de violencia, y cualquiera de estas formas lo afectará como Otro. Por eso convoca a mi responsabilidad de tratarlo como Otro y no como extensión de mí Mismo.

Dichos conceptos abren un vastísimo horizonte de posibilidades y perspectivas para intentar explicar la compleja realidad social que se vive en México, que ha incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, que son más bien mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo que la aceptación de esos nuevos modelos afecta de manera diferente a los grupos que cohabitan dentro de esos espacios sociales, generando conflictos, tensiones y fricciones que tienden a la negación absoluta

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*, p. 33.

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 226.

del interlocutor más débil, en un estéril monólogo incapaz de reconocer la humanidad del *otro* hombre.

Termino esta introducción recordando que estos apuntes no solventan la tremenda distancia entre lo que se dice y lo que se hace, es decir, entre el ámbito de lo práctico y el prístino campo de la teoría, tan fácil y cómodamente descontextualizable. Esto me lleva a lo que discutiera Emmanuel Levinas en *Los imprevistos de la historia*, en el apartado de “Filosofía del hitlerismo” refiriéndose críticamente –desde su judaísmo- acerca de la separación alma-cuerpo en la filosofía griega:

El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón. [...] El hombre del mundo liberal escoge su destino [...] como posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias<sup>11</sup>.

Pero la realidad es que somos almas insertas en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. No existe tal división entre mundo real y racional, en todo caso, la ficción creada por la segunda

---

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Op. Cit., pp. 28-29.

en su intento de separación y purificación del mundo, es lo que provoca la división absurda entre alma y cuerpo en Occidente.

Esta división imposible entre razón y materialidad, es dramático vivencial y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso. Por ello, y creo de aquí se desprende lo más valioso de este aporte, considerar la relación intercultural en clave intersubjetiva, salva un poco la distancia entre lo inmaterial de la idea y la corporeidad encarnada de lo humano concreto en un contexto particular. El rostro del otro abre el horizonte de la relación cifrada no desde la abstracción anónima, sino particular, contextualizada y temporalmente ubicada.

Ahora bien, en cuanto a la forma de los trabajos presentados, el tema general propuesto fue una disertación crítica acerca del tema que titula este compendio: *Interculturalidad en clave intersubjetiva*. Se recomendó, de una forma u otra, inspirarse en la pregunta eje: ¿es posible una relación intercultural constructiva (integradora, pacífica, respetuosa, más allá de la “tolerancia”, no sólo de mutuo entendimiento sino de construcción de un ámbito del nosotros)? Si la respuesta fuera negativa: justificarlo y analizar a dónde nos encaminamos entonces como “tribus humanas”. Si la respuesta fuera afirmativa: justificarlo y proceder a responder en la redacción a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de relación intersubjetiva se requiere para lograr una relación intercultural constructiva?

No me queda más que agradecer a los compañeros que convivimos juntos durante este tiempo de su formación de posgrado el haber accedido a juntos conformar el presente volumen, ojalá no sea el último espacio de interacción académica que tenemos el privilegio de compartir. Felicidades por este esfuerzo y congratulémonos por este éxito conjunto.

Santa Úrsula Xitla

21 de marzo de 2018

*Ducit et Docet*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



# LO RELIGIOSO NOS LLEVARÁ A UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

*Luis Jesús Aparicio Luciano<sup>1</sup>*

## **Introducción**

Vivimos en un mundo rico en idiomas, modas, costumbres y tradiciones; gastronomía, escrituras, tecnologías y un sin fin de elementos que son comunes en las poblaciones. Muchos de esos elementos son muy comunes en todos los asentamientos, y algunos solo son propios de un lugar. Precisamente son los elementos propios lo que va distinguiendo a una cultura de otra, lo que hace tal cultura tenga más peso que la otra o simplemente se presente más interés. Otros elementos propios de la cultura son también los valores y la religión. Los valores son normas virtuosas que los hombres practican para mantener a sociedad en la paz. La religión es la manera en que los hombres se relacionan con sus divinidades, para obtener favores de parte de ellos.

Es aquí en donde quisiera detenerme, en la religión, pues esta, es un punto clave que puede llevarnos al dialogo entre las culturas. La religión es parte de una cultura y muchas veces la religión es la que dicta ciertas normas a esa cultura. La religión es parte, no solo de la cultura sino que es parte elemental del hombre, el hombre trae lo

---

<sup>1</sup> Luis Jesús Aparicio Luciano, nació en Tlapehuala, Gro. El 6 de diciembre de 1994. Ingresó al Seminario Conciliar de México en el 2010. Cursó la licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Lumen Gentium, actualmente cursa la licenciatura en teología y la maestría en la misma institución. Dato de contacto: [ieyvstg@gmail.com](mailto:ieyvstg@gmail.com)

religioso tatuado en su ser, todo hombre es religioso por naturaleza. No se puede concebir a un hombre sin esa parte, sea que la exprese de un modo o de otro, está ahí, dentro de él.

### **Filosofía de la religión y teología**

Para iniciar el camino al estudio del fenómeno cultural-religioso, es necesario distinguir entre lo que compete a la filosofía de la religión y lo que le caracteriza propiamente a la teología. Desde luego que ambas disciplinas tienen un punto de encuentro, a saber: la metafísica. Porque al ser ésta la madre de todas las ciencias también lo es tanto de la filosofía de la religión como de la teología. Así lo manifiesta Rahner: “la pregunta entre teología y filosofía de la religión. Esta pregunta es, por consiguiente, la cuestión metafísica acerca del fundamento por el cual cada una de estas dos ciencias se constituye por primera vez, y es por lo tanto la cuestión acerca del hombre<sup>2</sup>”. En este sentido las dos disciplinas encuentran su razón de ser en la cuestión fundamental del hombre.

Así pues, partiendo de la pregunta fundamental, la filosofía de la religión es el estudio de porque el hombre tiene una creencia en un ser trascendente en lugar de no tenerla. Esta pregunta tiene su fundamento en la pregunta más fundamental del hombre, a saber: ¿Por qué es lo que es en lugar de no ser? El mismo Rahner dice acerca de la filosofía de la religión “es el saber que partiendo del

---

<sup>2</sup> K. RANHER, *Oyente de la palabra fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1967, 19.

hombre se puede alcanzar acerca de la debida relación del hombre con Dios, con el absoluto<sup>3</sup>”, es decir, la filosofía de la religión encuentra su sentido en cuanto que es evidente que hay de facto una relación entre el hombre y el absoluto.

Sin embargo, es necesario no confundir la filosofía de la religión con la teología. Porque si bien es cierto que ambas disciplinas reflexionan acerca de la relación que existe entre Dios y el hombre la teología lo hace desde otra perspectiva “la teología en su esencia primigenia no es, ni mucho menos, una ciencia cuya constitución sea llevada por el hombre mismo, originariamente es la teología una audición<sup>4</sup>”. En este sentido se dice que la teología es una audición porque el hombre debe de escuchar a Dios que se le revela al hombre, es decir, que la teología no es por el hombre mismo.

### **Un trabajo que corresponde a la filosofía de la religión**

Para reforzar este tema me basare en el texto de Mircea Eliade llamado “*lo sagrado y lo profano*”, explica precisamente este fenómeno que es tan común en el mundo, en las culturas. Basándome en lo anterior es que aseguro que podemos encontrar un posible diálogo intercultural, pues, a lo largo de los siglos, los hombres han creído en seres divinos, esas creencias no son propias de un lugar, sino que en todo el mundo se suele hablar de lugares en donde alguna religión predomino o donde aún sigue predominando. Los hombres de la

---

<sup>3</sup> K. RANHER, *Oyente de la palabra fundamentos para una filosofía de la religión*, 20.

<sup>4</sup> IBID. 21.

antigüedad tenían avances en sus civilizaciones y su religión no se los impedía, a diferencia de hoy que los hombres piensan que uno no puede avanzar porque la religión se los impide. A lo que voy es que desde la antigüedad los hombres ya tenían esta conciencia de lo sagrado. De hecho, estudios arqueológicos, nos han demostrado que el *homo habilis*, ya enterraba a sus difuntos. Esto no es otra cosa que el hecho de que sabían que el cuerpo de sus seres queridos era algo sagrado y que no debía corromperse a la intemperie.

### **Lo sagrado y lo profano**

Mircea Eliade dice que el hombre se da cuenta de lo sagrado porque este es diferente a lo común. A eso común Eliade le llama profano. Por ejemplo cuando contemplamos el cielo con colores no tan comunes, rosas, morados, anaranjados, rojos, negros y otros colores, nos admiramos; las personas con gran devoción, lo ven como una manifestación del amor de Dios hacia ellos, a estas manifestaciones se les llama hierofanías. De tal manera que podría decirse que la historia de las religiones se constituye por varias hierofanías, es decir, por las manifestaciones sacras.

Eliade insiste en que al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, puesto que seguirá participando del medio cósmico circundante. Quizá otro ejemplo, ayude a entender mejor. Una piedra sagrada sigue siendo piedra de manera externa o aparentemente, puesto que no se

distingue en nada de las demás piedras, sin embargo para quienes es algo sagrado, inmediatamente se transforma en algo contrario, de un grado natural pasa al grado sobrenatural, por ejemplo la piedra negra de la Kaaba, que es solo un meteorito, que la tradición islamita dice que el arcángel Gabriel se la dio a Abrahán y después, este a Ismael.

Para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad es susceptible de relevarse como sacralidad cósmica. Cabe destacar otro aspecto que afirma la obra y que es común en muchas alegorías creacionistas, “el cosmos en toda su totalidad puede llegar a ser considerado como una Hierofanía” y hablando desde una mirada soteriológica, el cosmos es la primera revelación (manifestación) de Dios. Luego, la potencia sagrada querrá decir a la vez realidad, por entidad y también eficacia. La opinión sacro-profana se traducirá en numerosas ocasiones como la oposición entre real e irreal o incluso poseído real. En la obra se advierte a entenderse como el hecho de “no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta tecnología filosófica: real irreal, etc.; pero, lo que los filósofos dicen está ahí, con otras palabras pero ahí está.<sup>5</sup>” Resulta entonces natural que el propio hombre religioso anhele profundamente tener esa nota de ser, de participar en la realidad, quizá de llenarse de poder.

Mircea Eliade afirma que lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Esto hace referencia

---

<sup>5</sup> MIRCEA Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. México. 2004. P. 15

a que, en primer lugar es parte del hombre buscar lugares u objetos que tengan un valor muy especial para él. Por ejemplo, para unos enamorados, el lugar del primer beso o el pañuelo de la novia. En segundo lugar busca vincular esos lugares con algo más trascendente, en este caso, tenemos los lugares santos por ejemplo. Es propio del hombre dar veneración a ciertos lugares, objetos o seres, ya sean divinos o humanos.

Para el hombre religioso no solo es importante el lugar, también es especial el tiempo. El tiempo al cual ahora voy a referir es, al tiempo sagrado y al tiempo profano. Por tiempo profano se entiende al ir y venir de los días, que pasan sin importancia o de los cuales nunca nos percatamos de su existencia. Por ejemplo un día sin fiesta, un día que nadie espera con ansias. Resulta un poco difícil poner un ejemplo, pues nuestro calendario civil también está afectado por el tiempo sagrado.

Por tiempo sagrado se entiende al tiempo cíclico que constantemente se está repitiendo, por ejemplo, las fiestas religiosas juegan un papel relevante en los calendarios, pues varias de ellas marcan el inicio de algún momento importante, alguna estación del año, etc., las fiestas religiosas presentes en el calendario, nos hacen conscientes del tiempo y de su sacralidad, pues muchas de ellas no sólo basta con recordarlas, sino que exigen rendir tributo a Dios.

Cabe destacar que la religión es la que siempre introduce el tiempo. En occidente, nuestra era comienza con la encarnación de



Dios. Todo se empieza a contar con la llegada de Jesucristo a la tierra. En el caso de los judíos, el tiempo iniciaba con la creación. Para los griegos se comenzaba a contar desde la primera olimpiada, para Roma el tiempo inicia con la fundación de la ciudad capital. En fin, todos los pueblos buscan una manera de estar unidos con intimidad a sus dioses.

Mircea nos dice que una de las cosas que cosas que se podría decir que hacen al tiempo profano son los pecados del hombre o maldades: “la licencia erótica y las orgias nos hacen volver al tiempo del caos<sup>6</sup>” pues muchas veces esos errores nos bajan a ser simples animales, pues solamente estamos atendiendo a los deseos.

Para que el hombre se purifique de esos pecados es cuando instituye las fiestas. Es evidente ver como en muchas religiones, los hombres antes de participar de algún festín se purificaban, se lavaban las manos o hasta se bañaban. Pero muchas veces esa purificación corporal, también reclama una purificación interna. Muchas religiones antiguas y otras que aún permanecen buscan esta purificación.

Para realizar estas purificaciones se fijan fechas. Por ejemplo los judíos se purifican antes de la pascua. En la fiesta del famoso *Yom Kippur*, en donde se liberan de sus pecados y de esa manera estar limpios para la fiesta de la liberación de la opresión de Egipto. Los cristianos siguiendo esa tradición de los judíos, también buscan su purificación, pero para los cristianos no es tanto una fiesta, más bien

---

<sup>6</sup> MIRCEA Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. México. 2004. P. 52

es un tiempo de sobriedad, de penitencia y ascetismo. Con el fin de que el sufrimiento nos ayude a la expiación de nuestros pecados.

El hombre al estar en paz con sus divinidades, es cuando sacraliza al tiempo, así lo expresa Mircea Eliade, “puesto que el tiempo sagrado y fuerte es el tiempo de origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado por primera vez el hombre se esforzara por incorporarse a ese tiempo original<sup>7</sup>”. Al sentirse el hombre falto de algo es cuando se ve en la necesidad de buscarlo, en este caso se sabe falto de su divinidad y por eso se esfuerza por estar con ella. Mientras llega el momento de estar con ella se esfuerza por darle lo que le pide en la tierra. Los antiguos mexicanos eran conscientes de ello, por eso cada vez que alguien de su clan moría, lo enterraban con regalos para que cuando llegará ante el dios encargado del inframundo, le diera todos los regalos y lo dejaran pasar.

### **¿Es posible una relación intercultural constructiva?**

Ahora centraré la mirada en el dialogo al que se puede llegar entre una cultura y la otra. ¿Sera posible una relación intercultural constructiva? Si es posible y La historia nos ha ido mostrando cómo se han ido unificando reinos gracias a la religión, España, Francia, la misma Grecia, pero también hemos visto como estos han caído por la ambición del hombre y no quiero oírme pesimista por eso, pero

---

<sup>7</sup> Ibid. 56

tampoco seré seudooptimista. Seré realista, difícilmente podrán convivir las culturas, por un motivo, el de la superioridad. Pues ¿cuál de esas culturas es superior a cuál? Ese es problema presente en la actualidad, la superioridad que se busca tener.

Volveré al ejemplo de Grecia. Grecia estaba dividida en ciudades estado, pero todas estas se unían cada cuatro años para las olimpiadas, estas nos eran otra cosa más que una fiesta religiosa que unía ciudades en guerra. Esto nos deja claro como el culto a la parte religiosa hace al hombre dócil para aceptar al otro. Toda Europa, también fue unificada por la religión, tras la caída del imperio romano, el cristianismo fue quien unifico al continente. México que después de ser conquistado y la inmensa riqueza cultural, fueron unificadas en la religión, predicando la igualdad entre ellos.

Esa parte religiosa es la que nos llevará al diálogo intercultural. Tal vez uno se vista de un modo y otro de otro, tal vez uno hable un idioma y el otro, otro, pero ante la divinidad todos olvidamos nuestros gustos y le adoramos. Se nos olvida quien es el mayor entre nosotros, solo nos reconocemos inferiores y necesitados de Dios. En la adoración a la divinidad, es necesario recalcar que cada quien le adora según su cultura se pida. Es otro momento en el que vemos como las culturas dialogan entorno a la adoración.

**¿Qué tipo de relación intersubjetiva se requiere para lograr una relación intercultural constructiva?**

En el mundo, tantas culturas se unen al saber que están bajo la mirada de un ser amoroso que los cuida y sustenta. En nuestros días a pesar de vivir en un mundo secularizado, también se está buscando la sacralización del tiempo y del espacio. Por ejemplo, en México hay lugares que son muy representativos para nuestra nación y su historia. La alhóndiga de granaditas en Guanajuato, el castillo de Chapultepec en la Ciudad de México, la casa de Iturbide, entre otros lugares. También se tienen objetos de sagrados, los estandartes de guerra, las armas de los caudillos, la campana de dolores, la mesa donde se firmó el tratado de Guadalupe-Hidalgo. Además el mismo calendario civil, tiene fiestas que lo rigen y hacen cíclico. Eso sin contar que también están los cánones de santos que ahora se le llaman héroes, para no hacer referencia a lo religioso.

Volviendo al texto de Mircea Eliade, en el hombre existe esta parte religiosa, que no es arrancable, por ello sacraliza una cosa y otra. Pues bien, es ahí en donde pongo mi cimiento. Si el hombre es religioso, entonces es posible llegar al dialogo y a la convivencia a través de lo religioso. Y surja tal vez la pregunta ¿Qué religión es la que nos llevara al diálogo? Yo no propongo una religión para el dialogo, más bien lo que propongo es que a través de lo religioso se llegue a una convivencia. Además entre las religiones hay dialogo y hasta convivencia y a eso se le llama ecumenismo.

## Conclusión

Tal parece que el fenómeno de querer quitar lo religioso solo se está dando en occidente, en oriente, saben muy bien que una religión es parte de la cultura y esta es la que marca la moral de dicha cultura, “lo que le agrada a Dios es lo que debes hacer” y aunque los budista no tienen una deidad, saben que si haces ciertas cosas que son buenas, tu alma se liberará y pasaras a formar parte del todo. Si en el oriente las religiones comenzaron a ser perseguidas, fue cuando este recibió influencia de occidente con sus sistemas políticos.

Aunque parezca que los dirigentes del mundo quieren quitar la parte religiosa al hombre, más bien lo que se busca es quitarle una religión, para ponerle la que ellos quieren. Con esto, ellos también buscan un dialogo, una unificación, la paz entre sus ciudadanos. En definitiva el hombre encuentra en medio de la realidad la expresión de la divinidad; se le comunica dando paso a la relación con Dios y comunicado con Dios se comunica con los demás hombres, “el hombre tiene experiencia del poder de lo real, es por lo que capta a Dios a través de su manifestación en las cosas que se encuentran en él mismo como ser abierto a toda la realidad<sup>8</sup>”. El hombre busca adorarlo, junto con los demás hombres y al darse cuenta que ambos tienen por protector al mismo Ser, entonces se reconocen iguales.

---

<sup>8</sup> J. DE SAHAGUN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso filosofía y fenomenología de la religión*, sígueme, Salamanca, 1982, 173.

## Bibliografía

- K. RANHER, *Oyente de la palabra fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1967, 19.
- MIRCEA Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Paidos. México. 2004. P. 15
- J. DE SAHAGUN LUCAS, *Interpretación del hecho religioso filosofía y fenomenología de la religión*, sígueme, Salamanca, 1982, 173.

# FILOSOFÍA DE LA CULTURA<sup>1</sup>

*José Manuel Arias Córdova<sup>2</sup>*

La pregunta por una interrelación intercultural entre las diferentes costumbres y tradiciones que poseen los diferentes constructos sociales, nace de la necesidad de ver si las culturas pueden tener un entrelazamiento que no sea distante, por el contrario, que sea fraterno, es decir, que se acompañe de una interacción cercana y mutua.

Esta pregunta nos orilla a analizar si realmente es posible un entrelazamiento que más que sustituya al otro, lo posea, sin dejar por esto de lado la cultura propia.

Esta posesión, sin embargo, no pretende ser abarcadora, es decir, que absorba las propiedades de otras culturas, sino, más bien, que se vuelva parte de ella, pero sin dejar de lado su particularidad y distinción.

Si bien es cierto que el entorno en que nos desarrollamos es el fundamento de lo que nosotros llamamos cultura, no por esto debe ser nuestro único patrón que guíe nuestra conducta o la forma de vida. Es

---

<sup>1</sup> En este texto se tratarán de responder las preguntas eje:

1. ¿es posible una relación intercultural constructiva (integradora, pacífica, respetuosa, más allá de la “tolerancia”, no sólo de mutuo entendimiento sino de construcción de un ámbito del Nosotros)?
2. ¿qué tipo de relación intersubjetiva se requiere para lograr una relación intercultural constructiva?

<sup>2</sup> Lic. En Filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium UCLG ; Lic. En educación media superior intercultural por la Universidad Marista UMA; Estudiante de maestría en filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium UCLG; Laico. Contacto 5582334933, correo electrónico: [paladin.m.jmac@gmail.com](mailto:paladin.m.jmac@gmail.com)

necesario pues que conozcamos que hay más “estilos de vida”, es decir, que hay otras tradiciones que forman parte de otra sociedad y que conllevan ciertas características que pueden variar al de nuestro contexto para poder determinar un estilo de vida propio que, sin dejar de adaptarse a las necesidades de nuestra sociedad, satisfaga nuestro deseo propio de ejercer nuestra libertad de elegir determinada conducta socio-cultural.

Las variantes culturales que acompañan al existir del hombre a través de su historia, son motivo de análisis, no solo por la diversidad, sino porque cada una de las culturas llevan consigo rasgos religiosos, gnoseológicos, científicos y morales que son tema de debate y discusión.

Sin embargo ante las diferencias, el diálogo es la puerta más cercana a las diferencias establecidas hasta la actualidad, el dialogo, por lo tanto no es una salida, sino más bien una entrada hacia el debate que permita una discusión que acerque a la diversidad, que les permita establecer parámetros que sean punto de unión en las diferencias.

Es pues necesaria una relación que no resulte agresiva desde el punto de partida de sociólogos y antropólogos que desean ver si hay una posibilidad. Para tratar de responder a las preguntas de si es posible o no, desde un punto de vista teórico analicemos el siguiente estudio de caso sobre el indigenismo en México.



## **Introducción**

Desde la conquista española, la vida del hombre se vio arrasada por una cosmovisión totalmente diferente que le quitó muchas de las raíces que ahora llamamos prehispánicas, esta riqueza cultural, que durante el dominio español no fue considerada así, se ha ido perdiendo a lo largo del avance tecnológico y en la segunda mitad del siglo XX con las políticas neoliberales que excluyen totalmente a los pueblos indígenas, siendo considerados estos como un estorbo para la población capitalista.

El hombre indígena por lo tanto, ante la necesidad de la preservación de su cultura, se ensimismó junto a su población, de tal modo que los hombres modernizados no pudieran seguir acabando con su cultura, esto dio pie a que muchas de estas se conservaran, aunque la tasa poblacional fuera tan mínima.

En el territorio mexicano hay aproximadamente 10.7% de la población que es indígena (Miguel Ángel Sámano R., 2000).

## **Desarrollo**

En la actualidad hay zonas donde se busca la integración intercultural entre las diversas culturas, especialmente las de origen indígena con la sociedad castellanizada (Michoacán, 2015 - 2021). La integración se busca a partir de la educación de nivel inicial hasta uno superior o medio superior.

En las diferentes zonas del país, el auto encierro que muchas culturas habían tenido durante tantos años acabó y consecuentemente se ha buscado que pueda haber una interacción entre los pueblos indígenas con la urbe españolizada, dando por este aspecto dual el nombre de bilingüismo.

Las relaciones interétnicas entonces surgen ante la necesidad, necesidad que se ve reflejada en el decrecimiento de la población que domina ciertas pautas culturales que han ido desapareciendo, de este modo, ante la necesidad de la historia, como nación que se fundamenta en una cosmovisión originaria, se busca la preservación y el dominio de aquella cultura que se fue en declive y olvidando desgraciadamente a una imposición de una cultura totalmente diferente.

Resulta pues que el indigenismo en México se encuentra en una especie de dispersión que necesita asociarse, para recuperar todo el valor cultural que se poseía, es necesaria la apertura al diálogo, esto solamente es posible gracias a la educación, y en este sentido es una educación intercultural.

El nacimiento de la interculturalidad permite que el hombre indígena pueda aprender el progreso que ha tenido la historia del hombre occidental, pero sin perder costumbres y valores originarios que se han mantenido únicamente por la práctica de su cultura, y poder establecerla sistemáticamente para que sea accesible a todos.

## Conclusión

Debido a la necesidad de la preservación de la cultura, considero que el bilingüismo como apertura a la exploración y aprendizaje de una cultura totalmente diferente a la que nacimos es la base de la unidad como nación, ya que aunque no seamos parte de las otras culturas, estas nos competen, ya que en todas y cada una de ellas se encuentra la fundamentación de podernos llamar mexicanos, es decir, en la cultura, el lenguaje y la tradición prehispánica, encontramos las raíces del pueblo que no había sido castellanizado.

Si bien es cierto que la interculturalidad no se reduce a México, ni a la cultura en general, sino que es un proyecto de delimitación mundial, y que se especifica en ciertos ámbitos, tales como la religión, o la educación, el lenguaje, etc., este modelo de estudio nos proyecta las bases de la intención intercultural, estas son:

- El deseo de la paz.
- El reconocimiento de la otra cultura, que en algunos casos se llama inferior.
- La necesidad de preservar toda una cosmovisión como forma de pensamiento antropológica.
- La búsqueda de la unidad a través de la aceptación del otro.

Consecuentemente es necesario ver que la respuesta evidente para la primera cuestión es que sí, no solo es posible, sino que además es necesaria, ya que a partir del conocimiento de otra forma

de pensar diferente se enriquece el conocimiento que se tiene sobre el mundo, sobre el hombre mismo, o hasta de Dios.

El cerrarse al diálogo implica una soberbia que necesariamente lleve en declive a la civilización, ya que no hay superación de su propia cultura, sin embargo, este diálogo, que se plantea como proyecto, no tiene miras actuales que conlleven “tolerancia”, es decir, *te acepto y a lo que postulas, pero mi verdad es otra*. Este modo de pensar arriesga al actual relativismo que nos deja en el borde entre lo que es verdad y no.

Por el contrario la aceptación del otro y de su razonamiento deben llevar a entablar una conversación que establezca los puntos fuertes de ambos y que se pongan en cuestión para llevar a una verdad inequívoca que les permita estar de acuerdo.

Por lo tanto, respondiendo a la segunda cuestión, para llegar a un verdadero diálogo se necesita una relación intersubjetiva de cuestionamiento, es decir, poner en duda mis propias premisas, y las del otro, para poder llegar a un verdadero encuentro. Con esto refiero a que no solamente es establecer los principios que sientan la base de mi cultura, sino que los pongo en duda, para reforzarlos, o en un caso equivoco, modificarlos, pero siempre desde una perspectiva de progreso y con una mirada interior y exterior de la cultura establecida.

Este diálogo entonces, refuerza la posición de la cultura en general, diversa y corrige los pensamientos, que erróneamente se tenían por ciertos.

## Bibliografía

Michoacán, G. d. (08 de Agosto de 2015 - 2021). *Educación Indígena*.

Obtenido de:

<http://www.educacion.michoacan.gob.mx/educacion-indigena/>

Miguel Ángel Sámano R., C. D. (2000). Los acuerdos de San Andrés Larraínzar en el contexto de la declaración de los Derechos de los pueblos americanos. ponencia presentada en la X jornadas Lascasianas Internacionales.



# LA CULTURA

## DEL ETNOCENTRISMO A LA INTERCULTURALIDAD

*Diana Hernández Meléndez<sup>1</sup>*

*Mario Israel Barrios García<sup>2</sup>*

### ***Introducción***

Este ensayo tiene como propósito configurar una posición distinta del etnocentrismo, que a causa de las acusaciones que los defensores del relativismo cultural, o los defensores del pluralismo, se dirigen contra quienes no comparten sus puntos de vista, y suelen canalizarse a través de algo que ellos consideran como la más terrible denuncia: «etnocentrismo». Ser acusado de etnocentrista es tanto, prácticamente, como ser acusado de intolerante, intransigente, arcaico, racista, violentador de los derechos humanos, denominado también como una posición infundada y moralmente desastrosa, no es

---

<sup>1</sup> Lic. en psicología social, especialidad en administración con énfasis en gestión educativa, actualmente estudiando la maestría en filosofía religión y cultura en la época contemporánea, organizadora del primer coloquio de investigación en la Universidad La Salle Nezahualcóyotl, fundadora de las prácticas en psicología social comunitaria en la Universidad La Salle Nezahualcóyotl, coordinadora del departamento de psicología en Fundación quinta renacimiento IAP, actualmente realizando investigación sobre la identidad en la etnia tlahuica. Dato de contacto: [diana-kalil@hotmail.com](mailto:diana-kalil@hotmail.com)

<sup>2</sup> Lic. en filosofía, especialidad en administración con énfasis en gestión educativa, diplomado en pedagogía, actualmente estudiando la maestría en filosofía, religión y cultura en la época contemporánea, docente de la Universidad La Salle Nezahualcóyotl, impartiendo clases de religión para adultos jóvenes, docente en plataformas on-line, certificador de competencias para la red.conocer, creador de la plataforma para cursos en línea para la Asociación mexicana de grafología, colaborador en el primer coloquio de investigación en psicología para la Universidad La Salle Nezahualcóyotl.

más que una etapa dentro del desarrollo cultural, que con una buena connotación lograra alcanzar un dialogo intercultural.

Y es que, consideramos que éste es la pauta para generarla apertura hacia la interpretación y apreciación de la cultura ajena. Dicha configuración se hará a partir de una analogía con el concepto EGOCENTRISMO, utilizado por Piaget (1993), afirma que el mismo es una etapa a superar en el desarrollo del ser humano, y describe a esta etapa como la dificultad que tienen los niños para situarse en una perspectiva distinta a la suya.

### ***Del Egocentrismo a la Socialización.***

El egocentrismo, concepto utilizado en el ámbito de las teorías del desarrollo, fue muy utilizado por Jean Piaget (1923) para referirse a la dificultad que tienen los niños para situarse en una perspectiva distinta a la suya.

Se trata de una etapa natural y propia del niño en sus primeros meses de vida, cuando pasa del mundo de las sensaciones puras –en las cuales sólo existe para sí mismo- y empieza a descubrir al “otro” en la figura de la madre, y de ahí a interesarse cada vez más por el mundo exterior. Pero estar en contacto con los otros y ser parte de la vida familiar y social, tiene un precio y es el descentrarse cada vez más de sí mismo, de lo que se desea para combinarlo con las expectativas de los otros.



Desde el punto de vista cognoscitivo Jean Piaget dice que los niños hasta los 3 ó 4 años tienen dificultades para retomar la perspectiva de los otros cuando no coincide con la propia. Ellos fácilmente tienden a ver las cosas desde su propio interés y no se percatan de que pueden existir otros.

Así en la teoría piagetiana la dificultad que el niño tiene para descentrarse de su propio punto de vista y considerar el de los otros o de los objetos que construye, es conocido como egocentrismo. Piaget aplica el carácter egocéntrico al pensamiento pre – operatorio y lo distingue tanto de la inteligencia práctica del sensorio – motor como del pensamiento conceptual propio de las operaciones concretas. En esta etapa el niño tiene tendencia a sentir y comprender todo a través de él mismo, le es difícil distinguir lo que pertenece al mundo exterior y a las otras personas y lo que pertenece a su visión subjetiva, por lo mismo, tiene dificultad para ser consciente de su propio pensamiento. Piaget dejó en claro, a través de experiencias sencillas, la dificultad que tienen los mismos de diferenciar el propio yo del mundo exterior.

### ***Manifestaciones del egocentrismo***

El pensamiento infantil en esta etapa puede manifestarse bajo cuatro diferentes formas:

Fenomenismo: Es la tendencia a establecer un lazo causal entre fenómenos que son visto como próximo por los niños.

**Finalismo:** Cada cosa tiene una función y una finalidad que justifican su existencia y sus características.

**Artificialismo:** Las cosas se consideran como producto de fabricación y voluntad humana.

**Animismo:** Tendencia a percibir como vivientes y conscientes cosas y fenómenos inertes.

Primeramente, observamos un egocentrismo que se manifiesta en el habla de los pequeños y que consiste en hablar tan sólo de sí mismo, en no interesarse por el punto de vista del otro, ni situarse en relación con él. Son los frecuentes monólogos (solitarios o colectivos) de los niños, que muestran, según Piaget, la existencia de este habla egocéntrica. Pero el autor también señala otras situaciones sociales en las cuales los niños de cuatro y cinco años demuestran esa dificultad para descentrarse; por ejemplo en los juegos que se rigen por reglas, donde el niño juega para sí, sin confrontar o discutir las reglas. La incapacidad para considerar el punto de vista del otro y la tendencia a tomar el suyo como el único posible, está íntimamente ligada a la tendencia que los mismos niños tienen a centrarse en un sólo aspecto de la realidad, el que están percibiendo, y a su dificultad

para considerar las transformaciones que permiten pasar de su punto de vista de los otros.

### ***El Etnocentrismo***

El concepto de etnocentrismo acuñado por William Graham Summer en *Folkways*, está ligado al desarrollo de la teoría antropológica. Aunque ahora nos parezca extraño que en los primeros tiempos de la antropología no aflorara la discusión sobre el concepto, a poco que reflexionemos nos daremos cuenta de que la ausencia de la imprescindible madurez científica relega el surgimiento de la noción de etnocentrismo. Dado que el desarrollo teórico estaba de parte de los occidentales, éstos no se cuestionaron, más que raramente, el hecho, pensando que, en efecto, la cultura occidental era superior.

En esto consiste, precisamente, el etnocentrismo, en conceder un valor superior a la cultura propia frente al que se otorga a la ajena, y en emplear los patrones de la propia para juzgar la cultura ajena. En la vida cotidiana, el etnocentrismo es bien perceptible en los juicios de valor de quienes ven a las gentes de otras culturas como raras y atrasadas. Y, sin embargo, esta percepción requiere una reflexión crítica. El etnocentrismo dificulta e impide la comprensión de las culturas de otros pueblos.

Las culturas no existen aisladamente ni al azar, sino que se acompañan de poderosas razones para existir. Por otro lado, el pensamiento de quienes las integran es lógico, igual que el nuestro, y

también sabemos que las culturas son adaptativas por lo general. En consecuencia, no es equivocado pensar que las culturas tienen claros fundamentos para existir. También es importante darse cuenta de que es errado tratar de entender una cultura empleando patrones de otra cultura. La lógica de la cultura exige que penetremos en la misma aprehendiendo los elementos que la conforman, así como el niño que a través de su madre deduce la existencia de los otros y comienza el camino hacia la socialización, la cultura atraviesa por ese periodo de etnocentrismo que al regularse causara la apertura de una cultura hacia la otra desde esa visión empática, es decir, configurar la cultura ajena desde su propia cosmovisión y elementos que la integran, y no solo desde una postura de tolerancia, que si bien, la tolerancia nos permite interpretar a la cultura ajena, lo hacemos aun como diferente o extraña.

Frente al etnocentrismo, se halla la intersubjetividad, que para Schutz, se construye considerando al otro y en interacción con el otro, lo que ocurre en el mundo de la vida cotidiana. Al hilo del discurso se entiende que la intersubjetividad consiste en ponerse en lugar del otro para entender su cultura; consiste en adoptar los patrones culturales de la sociedad que se pretende estudiar, a fin de poder comprender su lógica interna.

Sin embargo, debemos comprender que esta intersubjetividad no ha de ser puramente metodológica, y mucho menos radical. Es evidente que las culturas no son iguales, ni tienen por qué ser

aceptables por entero sus valores. La interpretación radical del concepto de intersubjetividad nos llevaría a aceptar prácticas culturales desechables por entero, como las que se refieren al sometimiento de la mujer, o a su lapidación. La intersubjetividad en clave empática como se propone en anteriores líneas es sólo un principio que nos orienta acerca de la manera de comprender a otra sociedad.

Las prácticas culturales que niegan los derechos humanos son reprobables desde cualquier punto de vista y, por supuesto, ello no contradice el principio del relativismo cultural, según el cual, el científico social en general, debe tratar de ponerse en lugar del estudiado para comprender mejor su cultura.

Por otro lado, el hecho de que existan prácticas culturales denunciables no implica que esto sea lo común. Al contrario, la mayor parte de las prácticas culturales son respetuosas con los derechos humanos y, además, respetuosas con su propia tradición. Eso explica la reivindicación de muchas sociedades para que sus derechos culturales sean preservados y, de hecho, los grupos defensores de los derechos culturales, de manera similar a como lo hacen los defensores de los derechos humanos, tratan de poner a salvo aquellas culturas que corren serio peligro de extinción. Sabido es que en el siglo XX se perdieron numerosas lenguas, tal vez más que nunca en el pasado.

## **Conclusiones**

Siendo el egocentrismo una etapa a superar como parte del desarrollo humano, que permite la posterior socialización, podríamos considerar que cuando el ser humano se agrupa estos rasgos de su desarrollo tendrán que manifestarse en el grupo que ha conformado y necesariamente debe ser el grupo ajeno al familiar, es entonces que la cultura como producto de la intersubjetividad que el ser humano experimenta tendrá esta misma fase a desarrollar y posteriormente superar facilitando así la intersubjetividad en clave empática para lograr una situación de diálogo intercultural.

Con esta concepción de la empatía intersubjetiva se vuelve posible, en la medida en que el espacio egocéntrico no es una entidad oculta a miradas ajenas que contiene ideas, representaciones, sensaciones, etc. Más bien es una forma subjetiva de concebir el espacio, subjetiva en el sentido de que no es el sujeto es el punto de referencia de ese espacio, sino el otro.

# LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO HERENCIA DE LOS PUEBLOS PREHISPÁNICOS

*Iván Andrés Barrita Lazcano<sup>1</sup>*

En la cultura mexicana, un aspecto que siempre es remarcado, además de su comida, de la música y de las expresiones culturales, es el ámbito religioso. Al pueblo mexicano se le considera como un pueblo con profundas raíces religiosas, lo cual, con el paso de los años, se han modificado y han asumido los nuevos rasgos y características religiosas de cada época pero siempre resaltando la divinidad y la relación con el hombre. En el presente ensayo me permito exponer algunos aspectos que son importantes dentro de nuestra tradición religiosa: el antecedente prehispánico, los cambios que con el cristianismo se dieron y las formas de expresión en la actualidad. Los cuales nos permiten entender de una manera más amplia nuestra identidad como sociedad y nuestra aceptación como pueblo religioso. Eliminando aquellas teorías que en los últimos tiempos han mermado con el deseo de dejar a un lado las expresiones de fe tradición de nuestro propio pueblo, viéndolas como creación española.

---

<sup>1</sup> Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium. Pasante. Maestría en Filosofía y Religión por la Universidad Católica Lumen Gentium en proceso. Actual estudiante de Griego en la Universidad Pontificia de México. Contacto: [ivan.barritalazcano@yahoo.com](mailto:ivan.barritalazcano@yahoo.com)

### **Antecedente histórico**

A lo largo del paso de los años, en la cultura mexicana siempre ha estado presente la religiosidad popular como una forma de expresión y de cercanía con la divinidad y forma de explicación de los fenómenos que suceden en el entorno, siendo sus múltiples expresiones lo que tanto caracteriza a los pueblos indígenas.

Esta tradición de rendir culto “a su modo” a cada divinidad puede ser entendida como una forma de cercanía y de ofrecer lo mejor que tenga ya sea algún alimento, alguna plegaria, alguna ofrenda u alguna otra expresión del encuentro cercano con Dios y su encuentro constante con el hombre. Dentro de nuestra historia no podemos dejar a un lado la religiosidad que las culturas prehispánicas tenían y que con el paso del tiempo se fueron heredando de generación en generación.

Ya que desde la época prehispánica los mismos aztecas tenían diversas formas y maneras de expresar su creencia divina, cósmica y el interés en conocer lo que se encuentra más allá. Esto los llevó a la creación de una organización del entorno, con un dios por cada aspecto, el cual se encargaba de proveer al hombre de los elementos fundamentales para la vida como el agua, la fertilidad de la tierra o la guerra y a los cuales se les debía de celebrar en diversos tiempos y con características específicas. La creación de figuras de barro hacía notar la creencia de que existían ideas supra- naturales que los propios indígenas no comprendían como tal pero que les daban el



tinte cosmológico superior a lo que ellos vivían. El misterio de la vida y de la muerte era una cuestión que a todas las culturas les llamaba la atención y les alentaba a reconocer la búsqueda del más allá, del encuentro con lo que es más que el propio hombre y que era buscado por medio de la religiosidad popular o tradiciones culturales personales.

Ejemplos de esta situación tenemos a la cultura olmeca, establecida en la parte de Veracruz y Tabasco donde su principal divinidad fue el jaguar, un animal que sobresalía de la selva y representaba en su propia autonomía lo bello y lo temible. Haciendo una analogía a la vida y a la muerte y de allí que los mismo hombres buscaran el asemejarse a un jaguar para que con ello pudieran tener las mismas características que el felino. Y así por medio del jaguar buscar conocer el más allá de la muerte. Otro aspecto que en varias culturas tuvieron presente fueron las máscaras de jade utilizadas para los momentos religiosos más importantes y en los funerales. Donde por medio de las máscaras se buscaba una identidad con lo divino, con lo bello y que se volvió tan popular que muchas culturas tomaron las máscaras de Hade como identificación con lo divino.

La cultura teotihuacana, que en su mismo nombre lo dice “lugar donde los hombres se hacen dioses o lugar de los dioses” expresa ese deseo del hombre por encontrarse con sus divinidades, por sentir más de cerca a aquellos dioses que cuidan y protegen al mismo hombre teniendo una cosmovisión astral del sol y de la luna como sus

divinidades más importantes. Y de allí el origen de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. A los cuales para sentir su cercanía se construyeron las pirámides y se ofrecían un sinnúmero de rituales para los dos astros del cielo.

El juego de pelota era un aspecto muy significativo para los pueblos indígenas pues aquel que era sacrificado y era ofrecido en el juego de pelota asumía la divinidad y podía estar con los dioses. Por lo que se puede entender al juego de pelota como una expresión de religiosidad popular para las culturas prehispánicas

Para la cultura mexicana, que asume la mayoría de las tradiciones de las demás culturas, asume a otras divinidades que son de vital importancia para su vida: Tláloc dios de la lluvia y Huitzilopochtli el dios de la guerra. Teniendo las mismas expresiones de religiosidad por medio de sacrificios y ofrendas que se les otorgaban a estas divinidades.

Un aspecto que es necesario tomar en cuenta es a la diosa Coatlicue-Tonanzin diosa madre y de la tierra pues ella es a la que antecede a la muy conocida devoción de la Virgen de Guadalupe. Y que desde tiempos prehispánicos, el cerro del Tepeyac era lugar donde se representaba la religiosidad de un pueblo y que hasta el día de hoy sigue siendo un lugar de muchas peregrinaciones y expresiones de la religiosidad popular de un pueblo que se relaciona con una madre.

## La religiosidad indígena en México

Con el paso del tiempo y los cambios sociales permitieron que “al momento histórico de la conquista existían en el Valle de México dos corrientes de pensamiento religioso que se habían desprendido de un origen común de creencias. Estas corrientes religiosas eran representadas claramente por los llamados reinos de Tenochtitlán y Texcoco”<sup>2</sup>

Dentro de todas las tradiciones y costumbres que se tenían se presentaban las cuestiones de las celebraciones durante todo el año. El xihuitl era el que regulaba las grandes celebraciones de las deidades aztecas se congregaban en tres grupos las fiestas anuales. El primero sería el de los dioses celestes, el segundo, el de las deidades del agua, y de los mantenimientos y el tercer grupo que existía eran las divinidades que estaban vinculadas con el inframundo, la tierra, el fuego y el comercio.

La ceremonia que se realizaban en honor a los diversos dioses se realizaba sin interrupción durante los 18 meses en los que estaba dividido su año, basándose siempre en los ciclos lunares y solares así como los equinoccios de las estaciones.

Una de sus celebraciones más importantes sucedía en la celebración de Tezcatlipoca que se conmemoraba en el mes *Toxcatl*, siendo su principal ofrenda al dios un prisionero de guerra quien representaba al dios de la providencia y así el joven que iba a ser

---

<sup>2</sup> Salazar López José. Aut, ed. *La religiosidad popular en México. Sociedad Teológica Mexicana*. Ediciones Paulinas. México 1975. pág. 94

sacrificado era educado como un príncipe durante un año, lo vestían con las mejores ropas y era llevado entre alegría y algazara para que toda la comunidad se diera cuenta de quién iba a ser sacrificado, lo comprometían con 4 doncellas y después era sacrificado en favor de los hombres.

Tenían otras celebraciones en donde se pedía a Tláloc la lluvia o las buenas cosechas en donde el ritual o la forma de expresión era realizar durante varios meses ayunos, auto- sacrificios y baños rituales en los lagos que tenía la gran Tenochtitlan todo para que los dioses les otorgaran las bendiciones en la tierra “el día 15, las mujeres cocinaban el *etzalli* una vianda que se preparaba con maíz cocido y frijoles. El permiso para consumir el costoso manjar, símbolo de la abundancia, indicaba que las autoridades esperaban una buena cosecha”<sup>3</sup>

Con estos aspectos podemos reconocer que las culturas prehispánicas tenían un gran conocimiento acerca de las cuestiones religiosas guardando y preservando aquellas manifestaciones por las cuales ellos manifestaban su profunda búsqueda del ámbito religioso.

### **Nueva forma de interpretar lo sagrado**

Desde que llegaron los españoles a los nuevos territorios recién descubiertos, se comenzó a descubrir una nueva realidad en la que “Los pueblos latinoamericanos en su tradición antiquísima y como

---

<sup>3</sup> Ballesteros Gaibrois Manuel. *Cultura y religión de la América prehispánica*. BAC. Madrid 1985. Pág. 250

patrimonio propio de su idiosincrasia conservan una descripción de su cultura de tipo oral, que es el relicario de su experiencia ante la naturaleza, del vuelo de su imaginación mítica, de la creación de sus propias filosofías y teologías”<sup>4</sup> pues los mismos españoles se sorprendieron por dos aspectos: el primero, al descubrir que los pueblos nativos eran individuos muy religiosos, con una tradiciones muy arraigadas en su vivir y su experiencia ordinaria y también descubrieron la radicalidad con la que practicaban y celebraban muchas de sus celebraciones a las divinidades. Esto ocasionó que para la visión europea era muy difícil comprender que algún dios fueran alimentados y alabados con sacrificios que los mismos españoles denominaron y concibieron como demonios a aquellos dioses prehispánicos. Así con el encuentro de las dos culturas, la azteca y la española dio paso a una nueva época de renovación e inserción de nuevas ideas

Los mismos nativos consideraban que el momento del encuentro era el retorno del dios Quetzalcóatl a la tierra por lo que no tuvieron miedo de acercarse a los nuevos exploradores que habían llegado viéndolos como unos salvadores. Pero no tardaron mucho en que los propios nativos vieron la barbarie que los españoles estaban haciendo y malentendieron la obra salvadora de quienes consideraban ser dioses, siempre buscaron mantener sus tradiciones y costumbres que ellos habían tenido.

---

<sup>4</sup> Sánchez Sánchez Gerardo. *Religiosidad popular y opción por los pobres*. Parroquia de Claveria. México. 1988. Pág. 67

Esto se vio más afectado por la caída de la gran Tenochtitlan que se llevó a cabo en 1521 donde todos los indios tuvieron que aceptar todo lo que les españoles les traían como nuevo, incluyendo la religión “los indígenas “aceptaron” el nuevo orden político y la nueva religión que lo consolidaba; sus dioses de piedra y sus templos fueron destruidos y en su lugar se implantó la cruz cristiana”<sup>5</sup>

Las grandes conversiones se dieron cuando un grupo de 12 frailes franciscanos tuvieron un encuentro entre los príncipes y jefes más importantes de las comunidades indígenas los cuales lograron convencerlos que las buenas cosas que les habían pasado se debían al nuevo Dios que les habían dado a conocer. Lo cual sirvió de puerta que marcaría el inicio de un sinfín de conversiones entre las comunidades indígenas. A la par de esta situación, ayudo mucho el gran milagro de Guadalupe que motivo las conversiones masivas al ser ella un mismo código que los propios indígenas podían interpretar. El acontecimiento guadalupano hasta el día de hoy sigue siendo una pauta importante en la religiosidad popular mexicana, pues en la mayoría de los pueblos indígenas se venera a la Virgen de Guadalupe siendo parte fundamental de la religiosidad popular en nuestros días.

### **La religiosidad popular el día de hoy**

La población que actualmente vive en México, ha pasado por varios momentos de transición que han forjado su historia y sus

---

<sup>5</sup> Op. Cit. Pág. 102

características sociales, culturales, políticas y religiosas. Todos estos cambios que en los últimos 500 años han sucedido en México, en general, han marcado a todas las comunidades indígenas del país y hasta en la misma capital dándoles sus propias características y sobre todo su identidad.

Un aspecto que es necesario remarcar es la gran religiosidad popular que tiene México. Sus tradiciones, costumbres y modos de expresión de éstas, hacen que sean una forma diferente de poder entender a las comunidades. “la población mexicana posee una mística y religiosidad popular sincrética (que recupera elementos de diversas matrices religiosas) y luminosas (que integra aspectos sacros y profanos)”<sup>6</sup>

El cambio que aconteció en México con respecto a la visión religiosa es el cambio de una religión politeísta a una religión monoteísta que creen en un solo Dios pero se presenta la figura de los santos. Los cuales en muchas ocasiones son vistos como pequeños dioses de donde ellos buscan siempre el bien del hombre. Y a los cuales se les rinde tributo y honor por medio del baile, comidas, fiestas, y rituales indígenas.

Las mismas tradiciones de la época prehispánica se pueden comprender por medio de las nuevas formas de expresión que se presentaron en todos los pueblos. Las grandes peregrinaciones a santuarios de santos o de la virgen María. La inculturación dentro de la

---

<sup>6</sup> Hernández Alberto. *Nuevos caminos de la fe*. México. Pág. 195

tradición católica por las cuestiones indígenas las cuales dieron pauta a las nuevas visiones del aspecto religioso y que asumió partes de la tradición prehispánica y la tradición católica como el uso de copal, de la veneración de los santos y fiestas de las semillas o cosecha, las mandas y milagros que ellos realizan.

Para concluir este ensayo considero que durante mucho tiempo se trató de olvidar o eliminar el sentido religioso de nuestra vida ordinaria, al querer desaparecer en su totalidad aquello que nos lleva a pensar acerca de Dios y que hasta el día de hoy existen algunos movimientos con la concepción atea que buscan definir al hombre como un ser que está alejado de Dios. Pero debemos tener muy claro que dentro de nuestra identidad como pueblo descendiente de los aztecas y entremezclados con los españoles, la devoción y veneración por lo sagrado siempre ha estado presente, desde tiempo inmemorables. El mexicano ha tenido que recurrir a la búsqueda de Dios que en su tiempo fue el dios Quetzalcóatl al cual se le realizaban ciertas prácticas piadosas y a la llegada de los españoles surge la concepción del Dios cristiano.

Pues el ámbito religioso siempre nos ha identificado como pueblo y no es posible eliminarlo o tratar con cierta discriminación las formas de expresión de la fe. Sino que se debe de tener conciencia de estos aspectos para reconocerlo como parte de nuestra identidad que nos ha ido acompañando desde tiempos inmemorables y que hasta la fecha se siguen dando tal es el caso de la devoción a algunos Santos



y en especial a la Virgen María en donde se llevó a cabo cierta mezcla de culturas y tradiciones. Por lo cual podemos afirmar que las devociones o prácticas de piedad que la gente católica realizan, en muchas de ellas podemos encontrar aspectos prehispánicos y occidentales que se han sabido relacionar para una búsqueda constante de lo divino.



# LA POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA ACTITUD EXIGIDA

*José Martín Bautista Román<sup>1</sup>*

## **I.Introducción**

En este trabajo reflexivo se aborda el problema de la posibilidad del diálogo intercultural, y particularmente se parte de una realidad concreta, de un pueblo que es conocido ampliamente por quien escribe estas líneas. Se busca una respuesta a partir de la experiencia personal, fundamentándose en autoridades de la Iglesia Católica, que ha abordado este problema y ha buscado resolverlo.

Buscar respuesta a este problema se hace necesaria, ya que hay quienes consideran la imposibilidad de un diálogo intercultural, resultando ser un peligro para la comprensión de la humanidad misma, ya que se consideraría entonces una incomunicabilidad entre los hombres y por ende la no comprensión entre los hombres de distinta cultura. Es por esto que es necesario desarrollar este problema y buscar dar respuesta para salvaguardar la relación entre los hombres a través de su comprensión cultural.

---

<sup>1</sup> Licenciado en filosofía por el Centro de Estudios Superiores Guillermo Nicolás. Sacerdote Católico desde el 13 de junio de 2014 para la Diócesis de Orizaba, Veracruz. Actualmente estudio la licenciatura pontificia en filosofía en la Universidad Pontificia de México y la maestría en filosofía cultura y religión en el pensamiento contemporáneo en la Universidad Católica Lumen Gentium. Contacto: Facebook: José Martín Bautista Román. Twitter: @padrejmartin. E mail: [josemartinbr@gmail.com](mailto:josemartinbr@gmail.com)

Este trabajo se divide en cinco secciones, partiendo de la experiencia concreta de un pueblo geográfico y cultural, para dar paso a la reflexión de la interculturalidad antecediendo el concepto de inculturación. Teniendo en cuenta la cultura occidental manifestada en la Iglesia Católica que sirve como sujeto de diálogo con el pueblo indígena. Para esto se toman en consideración autoridades eclesásticas para fundamentar la reflexión, como el magisterio mismo de la Iglesia y al cardenal Joseph Ratzinger. Al finalizar la reflexión se señala el tipo de relación intersubjetiva que posibilita el diálogo intercultural.

Ciertamente el lector pudiera objetar que esta es una reflexión a partir de un pueblo concreto, como lo es la sierra de Zongolica, y siendo así se antoja como una limitación. Pero se parte de esta realidad concreta para explicar en general cómo puede ser posible el diálogo intercultural, ya que en otros contextos se pueden aplicar los mismos criterios reflexivos, acudiendo por supuesto a su propio contexto cultural.

## **II. Análisis de la realidad**

### **2.1 Zongolica: signos y tradiciones autóctonas**

La sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz, es un lugar sumamente rico en recursos naturales y también muy rico en

elementos culturales. Es un lugar que aún se puede considerar como una zona netamente indígena, ya que conservan su vestido tradicional (calzón de manta para los hombres y balleta para las mujeres), al igual que su lengua: el náhuatl y también un sinfín de tradiciones de índole religiosa y cultural.

En el ambiente cultural se observan tradiciones muy particulares como el culto a la tierra, somatizado en el rito del *xochitlalis*, en el cual se ofrendan alimentos, dinero y joyas a la madre tierra para que permita sembrar, construir una casa o abrir nuevos caminos. También la forma de mostrar respeto a las autoridades se manifiesta en el signo del *ipahxochitl* (corona de flores), el *xochikoskatl* (collar de flores) y el *manaxochitl* (un pequeño mando que va en la mano), de esta manera muestran respeto y cierta obediencia a quienes se les otorga estos signos, que por cierto no se le da a cualquiera.

Un signo muy importante para el indígena de esta zona (el *masehual*) es la flor (*xochitl*), que se ve de manifiesto en las palabras mencionadas anteriormente en su raíz, ya que en su cosmovisión la flor es signo de alegría y vida, así que cuando un indígena ofrece una flor no sólo está ornamentando el momento sino que está abriendo la puerta a su mundo y a su cultura. Esto se ve de manifiesto muy claramente en la festividad de los fieles difuntos, ya que el altar de muertos está adornado principalmente con flores en forma de arco, que enmarca la entrada al mundo de los muertos (*el mictlan*), que a final de cuentas, aunque se antoja al oído muy paradójico, es un

mundo donde se vive después de la muerte. La flor que se usa comúnmente es el *sempoalxochitl*, que significa flor de los veinte pétalos (*sempoalli*= veinte; *xochitl*=flor), que para el indígena el número veinte es sinónimo de plenitud, es por eso que el significado de esa flor es muy grande para ellos, ya que a través de la flor ofrendan plenitud.

El sistema de organización se basa en el respeto a los ancianos (los *wewetzin*), quienes son fuente de sabiduría de la vida y son quienes fungen como ministros en los signos que realizan. Aunque los ancianos son quienes inspiran a final de cuentas las decisiones comunitarias se deciden en asambleas. El enlace con la Iglesia es el mayordomo, el fiscal o el mandón, llamados así según las distintas regiones de la sierra, quienes son los que dirigen la dinámica de las festividades religiosas de los pueblos. El sacerdote es figura de respeto y autoridad (se les considera *wewetzin*), pero no tienen la última palabra.

## **2.2 El encuentro con el mundo occidental y su Iglesia**

A partir de la conquista se comenzó con el proceso de evangelización en las tierras del nuevo mundo. Un proceso, método y tiempo sumamente criticado por los contemporáneos, ya que estuvo muy lejana la predicación y el modo de hacerlo. A partir de entonces es innegable el encuentro entre estas dos realidades (las tradiciones y

cultura indígena y las que nos heredaron los conquistadores y evangelizadores)

Pareciera, a primera vista, que estos dos mundos (indígena y occidental) son dos elementos que se repugnan el uno al otro, y así pareciera por las costumbres y significados de sus elementos culturales y religiosos. Sin embargo en la praxis se demuestra que hay una relación posible y que se ha llevado por años sin tantos problemas. Ciertamente que la visión occidental es muy lejana a lo que se vive en el mundo indígena, y se pone de manifiesto en el mundo religioso ya que la organización es totalmente distinta la una de la otra: la del indígena es comunitaria y la del occidental es jerárquica. De aquí se puede seguir la pregunta sobre la posibilidad de un diálogo intercultural en clave intersubjetiva, que se responderá en los siguientes apartados.

### **2.3 La posibilidad del diálogo intercultural**

El término “diálogo” resulta de dos elementos (dia=dos, logos=palabra) que significan un encuentro de palabras entre dos elementos. Los sujetos de este diálogo particular que se aborda en este trabajo son: el mundo indígena vivido en el contexto concreto de la sierra de Zongolica y la Iglesia Católica que se ha enclavado en el territorio geográfico y cultural de la sierra.

Ante la pregunta de la posibilidad de un diálogo intercultural entre los sujetos mencionados anteriormente, se responde que sí es posible. El primer intento de fundamentación de un diálogo es lo que la Iglesia ha llamado “inculturación” ya sea de la liturgia, ya sea del Evangelio, apoyados en la convicción de que la Encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural<sup>2</sup>, viendo en estas culturas una analogía con la humanidad de Jesucristo en lo que tienen de bueno, convirtiéndose así en mediación para la expresión de la fe cristiana. Es el esfuerzo de la Iglesia por penetrar el mensaje de Cristo en un determinado contexto socio cultural llamándolo a crecer en todos sus valores, que también incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de personas y grupos.

En esto último ha habido una gran discusión acerca del mismo término “inculturación”, ya que a una primera interpretación suena sumamente violento, así si se refiere al prefijo latino “*in*” en su acepción positiva<sup>3</sup> significa meter, hacia adentro, resulta como un sometimiento forzoso de la cultura occidental en la cultura indígena, y se antoja entonces una ausencia de diálogo. Pareciera entonces como un movimiento violento de la Iglesia para con los indígenas. Aunque lamentablemente en la práctica algunos sacerdotes han hecho esto eliminando todos los signos indígenas que se usan dentro de la liturgia.

---

<sup>2</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, n. 5.

<sup>3</sup> N. A.: Ya que también existe su acepción negativa tomándolo como un prefijo que sugiere negación de la palabra precedente.



Sin embargo la inculturación bien entendida es la inserción del Evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia<sup>4</sup>. Aquí si se percibe el diálogo, ya que es recíproca la relación, tanto la cultura indígena es nutrida con el mensaje cristiano, también es a la inversa. Así se manifiesta principalmente en la liturgia de la zona, ya que el elemento de la flor es incluida en la liturgia, así como el papel del *wewetzin*, quien recibe al celebrante y quien inciensa el altar y el libro de los Evangelios en su papel de ministro indígena. En algunas comunidades el papel de la mujer es importante, ya que es ella quien lleva las ofrendas al altar acompañada del son tradicional (el *Otiwalahke*), puesto que en la vida ordinaria es ella quien prepara la mesa en el hogar. La ornamentación sigue las figuras florales de la cultura indígena y la lengua náhuatl se usa como medio para comunicar ampliamente el mensaje cristiano, de tal manera que si al indígena le dices “nuestra madre” puede interpretarlo como la madre común del hogar, pero si le dices *Tonantzin* entonces entiende que se hace referencia a una madre especial, en este caso a la madre de Dios.

En este proceso de comprensión de la inculturación como fundamentación de la posibilidad de un diálogo intercultural, se advierte también algunos problemas actuales, tales como la piedad popular, las religiones no cristianas, la modernidad, etc. Resultan ser un problema ya que la piedad popular mal entendida o asumida lejos

---

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Slavorumapostoli*, 1985, 21, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, n. 11

de ser una ayuda en el crecimiento de la fe en el indígena termina siendo un alto de tajo a las tradiciones culturales indígenas, ya que una religiosidad popular mal entendida exige una devoción irreflexiva que sigue parámetros dados por agentes ajenos a la cultura indígena. Del mismo modo las religiones no cristianas (incluidas también las sectas) son violentas en su predicación, tachando de pagano y moralmente malo el seguir las tradiciones. La modernidad que ha sido incrustada por los jóvenes que han emigrado a las grandes ciudades pretenden también desterrar todo el talante cultural de sus ancestros<sup>5</sup>.

Estos problemas a final de cuentas son obstáculos vencibles que se han tratado de desterrar en el dinamismo de la inculturación del Evangelio, con el único objetivo de salvaguardar la riqueza cultural de los pueblos indígenas y procurando el diálogo intercultural necesario.

## **2.4 De la inculturación a la interculturalidad**

El entonces cardenal Joseph Ratzinger, quien más tarde sería el papa Benedicto XVI, considera que el encuentro entre culturas es posible fundamentado en el mismo hombre, ya que en medio de sus diferencias históricas y sus expresiones comunitarias, en el trasfondo está la unidad del concepto hombre, es uno sólo, se apela a la unicidad del ser, no hay diversidad de esencias en la comprensión del hombre, entendido ontológicamente, es una sola y única esencia.

---

<sup>5</sup>COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación*, apartado III.

Entendiendo al hombre como concepto universal se convierte en una sólida fundamentación de la posibilidad del diálogo intercultural<sup>6</sup>.

Para Ratzinger en este diálogo intervienen tres sujetos, no sólo dos como se había planteado en el tema de la inculturación. Estos protagonistas son: la fe, su cultura y una cultura ajena a ésta. Donde señala que sería un error abandonar la cultura propia en favor de un cristianismo sin colorido humano concreto, de aquí deviene la desaparición de la propia fisionomía cultural de la fe dentro de la nueva cultura. Es por eso que señala la necesaria tensión entre estos elementos, ya que un verdadero diálogo renueva la fe y sana la cultura<sup>7</sup>

Así pues señala el cardenal el diálogo intercultural, es decir, un encuentro entre culturas. No es una imposición de una cultura fuerte a una débil, no es la suplantación de una cultura por otra, sino que es observar las riquezas y la identidad de cada cultura y buscar la complementariedad, así sólo se logra el diálogo.

Finalmente es preciso señalar que Ratzinger advierte, y con razón abundante, que quien entra en la Iglesia Católica debe ser consciente que entra en un sujeto cultural propio, pero también con una interculturalidad propia<sup>8</sup>. Esto es buena respuesta para aquellos que están cerrados al diálogo intercultural y que tienen pretensiones de occidentalizar una cultura de la cual ellos mismos emergen. Se

---

<sup>6</sup>Cfr. Joseph, RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005<sup>4</sup>, 59.

<sup>7</sup> Cfr. Joseph, RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, 63.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*. 64.

hace necesario el diálogo para vivir una sana fe, para el católico, y una sana cultura para el indígena. Finalmente apunta tajantemente el cardenal que sin un “éxodo” del pensamiento cerrado y un cambio radical de vida no se puede llegar a ser cristiano<sup>9</sup>.

## **2.5 La relación intersubjetiva necesaria para el diálogo intercultural**

Para fundamentar una relación entre sujetos es necesario aclarar la actitud que salvaguarde un posible diálogo y así evitar un monólogo u imposición. Para resolver esto nos socorre la reflexión que se ha retomado de Joseph Ratzinger en su obra *“Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo”*, donde propone como actitud única, rectora y posibilitadora de esta relación a la tolerancia.

Se contrapone la intolerancia, que se ha manifestado a lo largo de la historia de las religiones, en donde el hombre se basa en la imagen de dioses violentos y castigadores que no permiten de modo alguno relación con elementos que contravengan a su divinidad y su doctrina. Para esto es necesaria una “desmitologización” de los falsos poderes e intensiones de la divinidad. En el caso del cristianismo, si se quita la imagen del Dios celoso que se predicó en un momento histórico, entonces se descubrirá que lejos del castigo divino se

---

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*.

manifiesta la caridad, expresión única y característica del Dios cristiano<sup>10</sup>.

De tal modo señalamos entonces que la actitud que posibilita la relación intersubjetiva es la tolerancia, pero se le agrega el calificativo de “cristiana”. Sólo así hay relación intersubjetiva que permite el diálogo intercultural entre los hombres.

### III. Conclusión

El problema que se abordó en este trabajo es la posibilidad del diálogo intercultural, y se buscó dar respuesta retomando elementos esenciales de la cultura, del hombre y de la religión. Se hallaron entonces las puertas que posibilitan este diálogo, como la esencia misma del hombre, la cual no cambia y que es sujeto de la cultura. También el entendimiento del contexto cultural de cada pueblo para lograr así una mejor comprensión. Posteriormente se presentó a la fe como un sujeto cultural la cual también debe ser comprendida y asimilada. Estos elementos bien entendidos permiten el diálogo intercultural caracterizado por la apertura pasiva y activa para la comprensión de sí mismas y hacerse comprenderse para los otros.

Finalmente se halló en una actitud tolerante del hombre la que posibilite la relación intersubjetiva que a su vez permita el diálogo intercultural. Esta tolerancia está enmarcada por el espíritu cristiano,

---

<sup>10</sup> Cfr. Joseph, RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, 197-200.

que de fondo reclama la caridad, la cual es la carta de presentación del cristianismo. Reflexiones de este talantes se hacen necesarios en nuestros tiempos y en nuestros contextos, ya que se da entre sujetos un conflicto fuerte entre culturas, que lejos de buscar los puntos comunes, parecieran entablar una guerra de imposición. Tal como sucede con los liturgistas más ortodoxos del catolicismo y los que se aferran a la pureza de los pueblos.

# **EL ARTE DE VIVIR, INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA**

*Luis Alberto Castillo Monroy<sup>1</sup>*

## **Introducción**

En el presente artículo queremos dar respuesta a las dos preguntas eje señaladas, a saber: ¿Es posible una relación intercultural constructiva? Y de responder afirmativamente ¿qué tipo de relación intersubjetiva se requiere para lograr una relación de este tipo?

Partimos de la convicción de que sí es posible tener una relación intercultural constructiva, a continuación expondremos de manera muy breve el porqué consideramos que sea así para posteriormente intentar dar respuesta a la segunda pregunta.

## **Primera parte**

Hablar de interculturalidad hoy en día es un desafío nada despreciable, la idea de una “cultura” como guía de una evolución social hacia un mayor y mejor conocimiento, como medio para educar las masas y refinar sus costumbres típicas de un tiempo, hoy no tiene cabida.<sup>2</sup> Ante la pluralidad de estilos de vida, de experiencias y formas de entender y vivir la cultura, la posibilidad de que en nuestra sociedad

---

<sup>1</sup>Licenciado en Filosofía por el Instituto Salesiano de Estudios Superiores, cuenta con estudios de teología en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Italia. Se ha especializado en la doctrina social de la Iglesia; durante diez años se dedicó a la enseñanza y difusión de la misma, además de coordinar un Master en colaboración con la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Actualmente colabora en el departamento de extensión universitaria de la Universidad Pontificia de México. Dato de contacto: [lacm0707@gmail.com](mailto:lacm0707@gmail.com)

<sup>2</sup>Cfr. Bauman Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, CFE, México, 2017, p. 12 -15

se dé una relación intercultural constructiva se vuelve necesaria, casi imperiosa.

Partimos del presupuesto de que es posible en nuestra sociedad del siglo XXI una relación de este tipo porque en la base de toda cultura sin importar su antigüedad, zona geográfica, número de integrantes, etc. hay elementos comunes, más o menos consientes en cada cultura pero todos estos se vinculan con la persona y sus relaciones interpersonales. Este común denominador nos da elementos para trabajar en post de una relación constructiva entre las diferentes culturas que se entrelazan y dan vida a la sociedad actual. Algunos de estos elementos son:

- La dignidad de la persona humana, entendida como la capacidad del ser humano de autocomprenderse, autopensarse y autodeterminarse, de ser consciente de su ser único e irrepetible. Además de que para nosotros como creyentes esta dignidad nos es dada por el ser criaturas de Dios, hechas a su imagen y semejanza.
- La sociabilidad, es decir, la capacidad que tiene el ser humano para relacionarse con los demás, pues es consciente de que no está sólo en el mundo y que necesita de otros para poder desarrollar todas sus capacidades y habilidades. En otras palabras ser conscientes de ser interdependientes los unos de los otros.



- La solidaridad, entendida en dos sentidos, como principio ordenador de la sociedad y como virtud moral. En el primer sentido como fuente del compromiso por apoyar al prójimo o contribuir al correcto funcionamiento de las instituciones, en el segundo como virtud moral que consiste es “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”<sup>3</sup>.
- La subsidiariedad, entendida como solidaridad entre desiguales o lo que es lo mismo, como la posibilidad de que sociedades o personas de orden superior (en cuanto que tienen más, pueden más o saben más) intervengan sólo para ayudar a las inferiores (en cuanto que tienen menos, pueden menos o saben menos) y nunca para sustituirlas.
- Bien común, entendido como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros, el logro más pleno de la propia perfección y realización humana”<sup>4</sup>. Este elemento es muy importante para el tema que estamos tratando pues nos ayuda a identificar los aspectos que debemos trabajar para bien de toda cultura y que debemos considerar para el diálogo entre éstas.

Los elementos hasta aquí descritos, si bien de manera muy sucinta, nos permiten considerar que sí es posible una relación intercultural

---

<sup>3</sup>Cfr. Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38

<sup>4</sup>Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 26

constructiva, cabe señalar que lo aquí descrito coincide con los “principios de la doctrina social de la Iglesia”<sup>5</sup> la cual es una herramienta de análisis que facilita el trabajo del diálogo intercultural.

Ahora pasaremos a la segunda cuestión solicitada: ¿Qué tipo de relación se requiere para que se dé esta relación intercultural constructiva?

### **Segunda parte**

Poder vivir esta relación intercultural es todo un arte, cosa nada sencilla. Habría que superar algunos obstáculos a nivel general si queremos lograr que se de esta relación de manera amigable, integrando y no dividiendo. A continuación señalamos sólo dos de estos.

La primera dificultad a la que nos enfrentamos es hacer entender a cada grupo social, pueblo o cultura presente en nuestra sociedad que interculturalidad significa la interacción entre diferentes culturas y por tanto que partimos de la base de que todas las culturas son igual de válidas, es decir, que no hay un cultura “superior” o guía de las demás, como ya señalamos al inicio. Este paso se presenta difícil porque en cada cultura hay rasgos únicos que hacen suponer a sus integrantes que son más valiosos que los de los demás. En pocas palabras se requiere vivir de manera equilibrada nuestra pertenencia

---

<sup>5</sup> *Compendio de la DSC*, editorial CEM, México, 2004

cultural sin dejarnos condicionar por otras o sin cometer el error de hacerlo nosotros con otras culturas distintas.

La segunda dificultad es ayudar a que los miembros de cada comunidad conozca su propia cultura, es decir, tener claro lo qué aporta a mi vida y a mi comunidad, como algo que nos da identidad y no sólo como *folklore*, en otras palabras requiere el arte de vivir la cultura como un bien común que me ayuda y nos ayuda a perfeccionarnos y no como una “oferta u atracción” externa que se utiliza según la moda o las tendencias de los medios de comunicación.<sup>6</sup>

Habría más dificultades que considerar, sin embargo deseamos presentar en sentido positivo qué tipo de relación se requiere para poder una relación intercultural constructiva. Para completar este parte sigo los aportes de la Dra. Irmgard María Rehaag de la Universidad Veracruzana.<sup>7</sup> Ella propone el desarrollo de una competencia intercultural, la cual es definida como una capacidad de interacción que incluye componentes afectivos, cognitivos y de comportamiento.

La competencia intercultural no es una capacidad autónoma, sino más bien la capacidad individual, social, profesional y estratégica de subcompetencias, con las cuales uno es capaz de vincularse en contextos interculturales de una manera coherente. Las

---

<sup>6</sup>Cfr. Bauman Zygmunt, Op. Cit. pp. 19-20

También léase Lipovetsky Gilles, Serroy Jean, *La cultura mundo*, Anagrama, Barcelona España, 2010. Cap. 1 y 2

<sup>7</sup>Rehaag Irmgard María, *Reflexiones acerca de la intersubjetividad*, CPU-e, Revista de investigación educativa, núm 2, enero-junio, 2006 pp. 1-9 Instituto de Investigaciones en Educación, Veracruz, México.

subcompetencias que se requieren son: competencia lingüística, competencia del área, competencia social y competencia acerca de sí mismo.

La competencia lingüística exige un conocimiento suficiente del idioma del país o del lugar. La competencia del área incluye conocimientos acerca de la geografía y cultura del país o lugar, y también conocimiento metódico para la investigación de las organizaciones. La competencia social incluye sobre todo empatía y entendimiento hacia el “otro”, que se relaciona mucho con la comunicación no-verbal; también la habilidad de expresarse acerca de su propia cultura y el conocimiento de estrategias para moderar y resolver situaciones de conflicto. La competencia acerca de sí mismo incluye la habilidad de reflexión acerca de la propia cultura, así como la aceptación de la relatividad cultural, que lleva a un conocimiento con respeto al propio choque cultural y la formación de una personalidad con características interculturales.

## **Conclusiones**

1. Sí es posible al día de hoy hablar de una relación intercultural constructiva, pues contamos con varios elementos esperanzadores como los ya enunciados.
2. Para hacer una mejor análisis contamos con los elementos que nos da la doctrina social de la Iglesia.
3. Para que se dé esta relación intercultural constructiva se

requiere superar algunas dificultades, pero particularmente el desarrollo, por parte de las personas que integran los distintos grupos presentes en nuestra sociedad, de una competencia intercultural.

4. A mi juicio y desde mi experiencia esta competencia así como las subcompetencias de las que nos habla a Dra. Irmgard María Rehaag son posibles desarrollarlas aplicando los elementos que mencionamos al inicio del artículo y que forman parte de la doctrina social de la Iglesia.
5. Propiciar una relación intercultural constructiva entre las distintas culturas que confluyen en la sociedad actual es un desafío para todos, sin embargo es el mismo desafío que se presenta para quien desea vivir coherentemente su vida, desde sus tradiciones, principios y valores, es decir desde su cultura. Lograr integrar todos estos elementos en el tiempo es ir construyendo con arte la vida, es el arte de vivir, por esto una interculturalidad en clave intersubjetiva implica el arte de vivir.

## Bibliografía

- Bauman Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, CFE, México, 2017
- Encíclica, *Sollicitudo Rei Socialis*.1987
- Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 1965
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, CEM, 2004
- Lipovetsky Gilles, Serroy Jean, *La cultura mundo*, Anagrama, Barcelona España, 2010
- Rehaag Irmgard María, *Reflexiones acerca de la intersubjetividad*, CPU-e, Revista de investigación educativa, núm 2, enero-junio, 2006 pp. 1-9 Instituto de Investigaciones en Educación, Veracruz, México.

# RELACIÓN ENTRE CULTURA Y RELIGIÓN

*Luis Iván Cervantes Saucedo<sup>1</sup>*

## **Introducción**

En el presente trabajo, trato de reflexionar en la posible relación entre la cultura y la religión, planteando la problemática que inicia desde la ideología del secularismo como parte de la cultura occidental, con influencia en nuestro entorno, así como también señalo algunas consecuencias que derivaron del cambio de época con la llegada de la posmodernidad; y propongo el diálogo, como elemento clave para la relación constructiva entre las culturas y la religión, de manera que le configura, le ennoblece y le conforma en una identidad.

Desde el momento de nuestra llegada a la existencia, entramos en contacto con una realidad concreta, manifestada a través de un contexto específico, cultura, valores y creencias concretas, en las cuales nos vamos configurando como parte de un mundo, el cual se define por el hombre, y se percibe en la pluralidad de personas que lo integramos, cada cual, de acuerdo a su entorno cultural existente; por tanto, puedo decir que somos seres relacionales y nuestro medio en el cual vivimos nos configura con esos valores, tradiciones y principios morales, siendo ahí, donde descubrimos que también, nuestra cultura

---

<sup>1</sup> Actualmente estudiante de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en el Pensamiento Contemporáneo* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Dato de contacto: [LUIS310386@hotmail.com](mailto:LUIS310386@hotmail.com)

está marcada por nuestros sistemas de creencias, manifestados en la religión.

Por consiguiente, la vida del hombre inserto en una cultura, forma parte también de un ámbito religioso, el cual es parte esencial de toda cultura, y a pesar que en el proceso de la modernización, ha pasado a segundo plano por el nacimiento del secularismo que ha llevado a relegar lo sagrado y a Dios, y que en el nacimiento del posmodernismo, es evidente la observación de cierta fragmentación en la concepción misma del hombre y su entorno, llevando a lo que algunos llaman un pensamiento débil y manifestado en la cultura, a través de ideologías individualistas y pragmáticas.

También en la presente reflexión, quiero manifestar el resultado contrastante que, en muchos ámbitos culturales, donde la ideología resultante del secularismo y la confianza en la razón ha defraudado en la búsqueda del sentido de la vida, y es allí, donde resaltan los valores culturales expresados en la religión, como respuesta a esa necesidad, por lo tanto, es donde quiero mostrar, la necesaria relación entre cultura y religión.

## **I. Religión y Cultura**

En todas las culturas históricas conocidas, la religión es elemento esencial de las mismas, más aún, su centro determinante; la religión es la que determina la estructura de los valores y, con ello, el sistema



interno de ordenación de las culturas; como expresa, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI): «*si se extrae de una cultura la religión que le es propia y que la generó, entonces se le arrebatada su corazón*»<sup>2</sup>. Por lo tanto, en la actualidad en medio de sociedad denominada pluralista secular, es perceptible una tensión entre la cultura y la religión, donde se busca desligar de las culturas a la fe religiosa.

Se ha llegado a creer que el hombre (ciencia y razón), es el que abre y determina los caminos del futuro (en cierta medida es verdad), quien proyecta, quien fracasa, sin que Dios diga absolutamente nada. El hombre contemporáneo ha llegado a vivir en armonía, con la finitud, aceptando su caducidad y dejando a un lado o sin valor, las cosas últimas. Que, tras la llegada de lapostmodernidad, vivimos en la fragmentación del pensamiento y por tanto de la vida, en la verdad provisional y relativa. Llegando a declarar un sin sentido de la existencia, y una cultura de lo efímero (Lipovetky).

## II. Secularismo, Cultura y Religión

El camino que ha tomado por tanto la cultura y la religión es el de un reduccionismo de la vida, donde la ideología de la secularización ha traído consigo, cambios contundentes desde su aparición en la modernidad, hasta nuestros días. Por secularización entendemos:

---

<sup>2</sup>Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, 5ta Edición, Salamanca España 2005. p 54

*«Proceso histórico-espiritual mediante el cual el hombre toma conciencia de su autonomía como sujeto histórico que va transformando el mundo y la sociedad, y de la autonomía de las leyes que rigen las diversas esferas de lo real (política, ciencia, organización real), que son concebidas en su ser y en su actuar sin ninguna referencia a su fundamento trascendente»<sup>3</sup>.*

Por lo tanto esto nos hace referencia en que la cultura occidental con toda la gama de su multiculturalidad, ha sabido pervivir, con todo y sus tradiciones, creencias y valores, aun cuando estos están divididos por una ideología secular, que la ha separado entre el ámbito público y privado, dando lugar a la experiencia de interculturalidad en la convivencia de una cultura global; por otro lado, aparece la actitud laica, donde todo aquello que no es contrastable, observable, o con valor alguno aparente, no puede ser admitido como parte relevante de la cultura, *«en este horizonte de comprensión cultural, no hay lugar para la trascendencia»<sup>4</sup>*. En donde la cultura se cierra en sí misma en una realidad utilitarista, placentera e instrumental, donde se reduce las dimensiones de relación del ser humano a un solo nivel pragmático o utilitario, la relación intersubjetiva es difícil y a nivel religioso se

---

<sup>3</sup> PAREDES José Antonio, ¿Dónde está nuestro Dios?, Diálogo del creyente con la cultura de hoy, Edit. San Pablo, Madrid, 1996. p. 85

<sup>4</sup> *Ibidem*. p. 87

manifiesta en una espiritualidad individualista, pero también puede ser puerta de acceso para el diálogo interreligioso.

Una segunda fase del secularismo en la cultura, es el rechazo a lo sagrado, manifestado en la indiferencia religiosa, donde la creencia está reducida a un juego de palabras tales como: “opino”, “sospecho”, en la vivencia de un relativismo moral y Dios es algo o alguien que no preocupa ni interpela, aunque se crea que puede existir. La moral es una cuestión privada, al margen de toda religión y de toda creencia. No vale la pena hacerse preguntas sobre el sentido de la vida ni sobre Dios, porque, complican la vida y nos apartan de lo único real, lo inmediato, lo práctico y lo urgente<sup>5</sup>.

La posmodernidad en su inferencia en la relación intercultural, es muy diversa, para algunos, la respuesta es concebida como: «es antimodernismo, que profesa una crítica a la razón y un relativismo, de una inconmensurabilidad entre culturas, hay un pensamiento débil, así como propuestas de tipo religiosas»<sup>6</sup>. Desde otra perspectiva, se ve como un estado de ánimo sin contornos precisos que lo invade casi todo, donde emerge el pensamiento débil, que se apoya básicamente en los sentimientos para presentar un programa de “ontología débil” circunscrita al fragmento cronológico del presente y al fragmento social del yo, tener mil rostros y no tener ninguno”<sup>7</sup>. O, como lo apunta Lipovetsky, las ideologías de nuestra época, desembocan en el

---

<sup>5</sup>Cf. PAREDES José A, ¿Dónde está nuestro Dios?, Diálogo del creyente con la cultura de hoy, p. 106

<sup>6</sup> Cf. Mauricio Beuchot, Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización, Universidad de Querétaro, México, 2011, p. 14

<sup>7</sup> Cf. PAREDES José A, ¿Dónde está nuestro Dios?, Diálogo del creyente con la cultura de hoy, p. 113

individualismo social y ético, donde, no hay otra ética que la felicidad y el deseo.<sup>8</sup>

Por consiguiente, es necesario señalar y buscar una solución hacia donde se dirige la relación entre la cultura y la religión. Por eso es importante no olvidar que el hombre en por naturaleza, busca el bien y la verdad. O al menos lo que piensa que es el bien y la verdad. Pascal lo decía de la siguiente manera: Nada es tan importante al hombre como estar en total reposo, sin pasiones, sin ocupaciones, sin diversiones sin interés. Se da cuenta entonces de su nulidad, de su abandono, de su insuficiencia, de su dependencia de su impotencia, de su vacío. Al momento saldrán del fondo de su alma el tedio, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación.<sup>9</sup>

Esto pone de frente al hombre frente a la cultura en nuestra época, con la tarea de ir en búsqueda de la verdad. Por lo tanto afirma Ratzinger «*la verdad es la cuestión esencial de la fe*».<sup>10</sup> La relación entre la religión y cultura es el encontrar la verdad. No es tanto el preguntar lo que es, sino lo que somos, más nos encontramos con el obstáculo, donde la arrogancia y la falta de humildad nos llevan siempre a poner al hombre en el centro y no ir en búsqueda de la verdad. A lo que podemos decir, que esta pretensión nunca pasará de moda, ya que nos da seguridad, y es ésta, la que mantiene al hombre

---

<sup>8</sup> Cf. G. Lipovetsky, El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos, Anagrama, Barcelona 1994, p. 46-50.

<sup>9</sup> Cf. Moreno Romo Juan C., La Cuestión Social, *Razón fe y existencia esquema de filosofía de la religión*, Año 3 No I Primavera Marzo-Mayo 1995.

<sup>10</sup> Ratzinger Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, p. 161.

en su dignidad, y le hace capaz de romper fronteras culturales, encontrando lo que es común a todos. Y ante la pregunta: ¿Qué hacer? ¿Dónde encontrar la solución? La respuesta está en no rechazar la propia cultura sino en ella misma esta la respuesta. En la relación intercultural, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia”.<sup>11</sup> Por lo cual la cultura es expresión de la relación intersubjetiva de lo esencial en el hombre.

### **III. Relación intercultural a través del diálogo**

Una manera de superar las dificultades dadas en las diversas culturas y sus cuestionantes, es la capacidad del diálogo, y los elementos donde se puede contrastar, pueden ser, el lugar donde la relación entre culturas coincida con el conocimiento y los valores, y aquello que sea de interés mutuo en la convivencia social y el bien común; un lugar donde se puedan compartir intereses puntos de crecimiento a través de un lenguaje racional<sup>12</sup>.

El diálogo entre fe y cultura, lo que puede llevar al encuentro con una verdad común sobre el hombre, en la que siempre va en juego la verdad sobre Dios y sobre la realidad social en la que vive. «Cuando más humana sea una cultura, cuanto más elevada esté, tanto más, exhortará a la verdad que hasta entonces le había permanecido encubierta; tanto más capaz será de asimilar tal verdad y de asimilarse

---

<sup>11</sup>Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Fe y Razón*, No 70, 1998.

<sup>12</sup>Jürgen Habermas et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, (2011) p. 36

ella misma a la verdad». Ya que la religión misma es cultura, desde el momento en que la fe le dice al hombre quién es él y como ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura<sup>13</sup>. Siendo la relación entre religión y cultura, indispensable para ayudar al hombre sumergido en el mar de la pluralidad a encontrar un camino que lo configure y le permita también aportar a la sociedad en la que vive una respuesta en clave de interculturalidad y le enriquezca.

## Conclusión

Considero que la religión constituye, en la historia de la humanidad, un elemento imprescindible a todas las interpretaciones estrictamente relativas que se le han hecho, donde la experiencia religiosa es muchas veces la que define a una cultura o bien le conforma en sus valores de identidad; considerando que en el centro de toda cultura se encuentra el hombre que vive un encuentro con lo sagrado (*homo religiosus*).

Por otra parte, aunque en la cultura occidental con la intromisión de la modernidad, vinieron cambios necesarios en el proceso de evolución cultural e intercultural, y que uno de ellos nació con el secularismo, donde el dinamismo del tiempo le ha llevado a ir configurando gran parte de la vivencia de lo social y de lo religioso, se puede constatar, que el sentido por lo trascendente y por lo sagrado a persistido, aunque configurando nuevos rostros y expresiones, más no

---

<sup>13</sup> Cf. Ratzinger Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, 5ta Edición, Salamanca España 2005, p. 26- 60.

busco denotar la incapacidad de posesión de la verdad en las brotes de espirituales, sino el sentido de religiosidad y la manera en que puede ser puente para compartir una relación intercultural, donde se logre integrar el individuo que comparte incluso la misma cultura aunque con diferente creencia.

Por lo que corresponde a la propuesta del diálogo entre la cultura y lo religioso, es donde subrayo el deseo que tenemos por buscar lo verdadero, y es la religión la que también nos ayuda a desvelarlo, será el diálogo sustentado por un fundamento incluso racional, el que nos ayude a abrir puertas que inclusive la fe, ha puesto barreras, y a crear vínculos que ayuden a quienes compartimos una cultura a vivir en principios comunes, como el amor en la solidaridad y la justicia, que promuevan la integridad de la sociedad.

## Bibliografía

- Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, 5ta Edición, Salamanca España 2005.
- José Antonio PAREDES, *¿Dónde está nuestro Dios?, Diálogo del creyente con la cultura de hoy*, Edit. San Pablo, Madrid, 1996.
- Mauricio BEUCHOT, *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, Universidad de Querétaro, México, 2011
- Jürgen HABERMAS, Charles Taylor, Judith Rutler, Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, (2011)
- Gilles LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994,
- Juan C. MORENO ROMO, *La Cuestión Social, Razón fe y existencia esquema de filosofía de la religión*, Año 3 No I Primavera Marzo-Mayo 1995.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Fe y Razón*, No 70, 1998.



# CULTURA, INTERCULTURALIDAD E “INCULTURACIÓN”. REFLEXIÓN EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

*Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes<sup>1</sup>*

## **Introducción**

El objetivo de este aporte es presentar algunas reflexiones que permitan adentrarnos en las implicaciones que tienen en la realidad social latinoamericana lo que aglomeran los conceptos cruciales de “cultura” e “interculturalidad”, como previos necesarios para la reflexión acerca de la posibilidad del fenómeno llamado “inculturación”. Dichos conceptos previos nos abren un vastísimo horizonte de posibilidades y perspectivas para intentar explicar la compleja realidad social que se vive en muchos países latinoamericanos, que han incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, que son más bien mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo que la aceptación de esos nuevos modelos afecta

---

<sup>1</sup> Licenciado en filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la *Universidad Católica Lumen Gentium* y docente de filosofía en el Instituto Superior de Estudios Salesianos. Profesor en el programa de Antropología Social de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupeños y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Dato de contacto: [gomez\\_ramiro@hotmail.com](mailto:gomez_ramiro@hotmail.com)

de manera diferente a los grupos que cohabitan dentro de esos espacios sociales.

Estas reflexiones parten de algunos aportes desde la antropología sobre lo que significa “cultura”, entendiéndola básicamente como un proceso dinámico, que ancla en el devenir del tiempo a un grupo social en su propia memoria e identidad, pero que es esencialmente cambiante. Esta característica de permanecer en medio del cambio ha sido exaltada de manera extralimitada por ciertos enfoques que consideran la cultura como un arcaísmo, y que ven en la incorporación de elementos novedosos una seria amenaza a la cohesión cultural de un grupo. Esa permanencia, así entendida, sería una cerrazón absoluta al entorno social, económico y político en el que se haya inmersa dicha cultura, en resumen sería la pretensión de una existencia solitaria, sin vecinos, sin influencias, sin intercambios, en definitiva una ficción. Sin embargo, nosotros aquí no exaltaremos tanto esta característica en relación a la permanencia y la apertura al cambio. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer, o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. Y el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias

económicas, políticas y sociales que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

## Cultura e identidad

Así pues me referiré, en primera instancia, a los aportes teóricos hechos por Gilberto Giménez, quien de alguna manera ata indisociablemente los conceptos de cultura e identidad al señalar lo siguiente:

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad—, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, México, UNAM/Porrúa, 2000, pp. 27-28; 44-45.

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como “personalidad” o “carácter social” que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro.<sup>3</sup>

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

---

<sup>3</sup> Gilberto Giménez, “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (ccord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, pp. 11-24, III Coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, 1996, pp. 13-14.

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material.<sup>4</sup>

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”<sup>5</sup>.

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”<sup>6</sup>.

Desde esta perspectiva consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM, 1992, p. 46.

<sup>5</sup> Gilberto Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 23-74, México, CNCA, 1993, p. 72.

<sup>6</sup> Félix Báez –Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 85.

<sup>7</sup> Cfr. Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, pp. 239-242.

Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que la haría, en un momento dado, desaparecer.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica propia interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes– donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas y políticas, etc., genera mecanismos de reproducción de la misma. Al respecto, Catherine Good, refiriéndose específicamente a los grupos indígenas, señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales<sup>8</sup>.

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 241.

“camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la misma.

Así tenemos que la cultura es un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente- no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que esta palabra quiere acuñar. En este sentido nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término “cultura” reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan

la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la “cultura”<sup>9</sup>.

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisociablemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término “cultura” trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano y da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas, no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas siempre en movimiento.

### **Interculturalidad, etnocentrismo y relativismo cultural**

Ahora bien, la cuestión de la cultura parece no tener mayor problema cuando tratamos una cultura en particular, sin considerar sus nexos con lo “otro”. El problema crucial de la cultura –a mi parecer– se evidencia en el momento de la interconexión, o la llamada “interculturalidad”. Como vimos líneas más arriba, la cuestión de la

---

<sup>9</sup> Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, CIESAS, 2001, pp. 368-369.



cultura se ata indisociablemente con la cuestión de la identidad. Esa identidad es una moneda con dos caras, por un lado vincula e identifica, pero por el otro diferencia y excluye.

Cabe señalar que los problemas interculturales, no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada una desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja- en la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores” no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la Gente Sin Historia*<sup>10</sup> presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia, o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia. Prolongando esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

---

<sup>10</sup> Eric Wolf, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE, 1987.

La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas<sup>11</sup>.

Ya no nos referimos a este término de cultura como “La única”, ya no hablamos de La Cultura como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el s. XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental, equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo... en realidad ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo enfrentamos otras formas

---

<sup>11</sup> José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como si yo fuera un desollado.

Recordemos aquí que, en la década de los 70's, cuando la UNESCO declaró el *Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial*, Lévi-Strauss<sup>12</sup> fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año, y en ella, este autor hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que más bien se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El problema –según Strauss- estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y Barbarie*<sup>13</sup>, cuando apunta que frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de “relativismo cultural”. No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con *lo humano*, sino ser capaces de

---

<sup>12</sup> Cfr. Claude Lévi-Strauss, “Raza y Cultura”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XXIII, No. 4, 1971.

<sup>13</sup> Cfr. José Antonio Pérez Tapias, “Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral”, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 10, 1993.

reconocer que nuestra forma concreta de ser humano, es eso, una sola forma –entre otras posibles- de desarrollar nuestra humanidad.

Ya Fornet Betancourt señalaba entre estos dos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

Es nueva la *filosofía intercultural* porque decentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo [...] Ese anticentrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación.<sup>14</sup>

El peligro de no lograr desinstalarnos de la propia cultura como instalación absoluta, sería el riesgo inminente de volver al totalitarismo y su barbarie, en el sentido que Pérez Tapias, en su antes citado artículo *Humanidad y Barbarie*<sup>15</sup> le adjudica al concepto. En este escrito hace una distinción del término, por un lado, como noción descriptiva, y por el otro como concepto ético valorativo de un comportamiento humano. En el primer caso, como noción descriptiva, el término de barbarie conlleva un etnocentrismo exacerbado que realiza una equiparación entre la particularidad de lo propio y lo

---

<sup>14</sup> Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994, pp. 10-11.

<sup>15</sup> Pérez Tapias José Antonio, "Humanidad y barbarie", *Op. Cit.*

humano, lo cual no es en modo alguno válido. En este caso, el bárbaro es el otro, lo diferente y como es menos valioso (por ser bárbaro) puede y debe ser destruido. El otro es el mal mismo y es malo por no ser lo mismo. Esta noción de barbarie es insustentable. Pero en el segundo caso, la barbarie sería un calificativo ético para un comportamiento humano determinado, y este término es válido como calificativo de una acción, en este caso, el bárbaro es el incapaz de reconocer al otro, para él, retomando a Horkheimer y Adorno, “el escándalo es la mera existencia del otro”.<sup>16</sup>

En el uso del primer caso del término barbarie es como Occidente ha justificado la colonización y el intervencionismo, en una supuesta línea de progreso, donde se parte de lo salvaje, para pasar a bárbaro y llegar finalmente al civilizado. Pero en su proceso no se ha percatado que se barbariza él mismo a través de una continua y sistemática reducción de lo otro a lo mismo, incapaz de reconocer la humanidad del otro hombre.

Ese espacio de conexión o de intercomunicación del que habla Fernet Betancourt más arriba en el texto es lo que se trata de construir con la interculturalidad, la cual es concebida de formas muy diferentes desde Europa y desde América Latina. Para los primeros es una ocasión de anunciar eufóricamente el anexo de las demás culturas a la suya, mientras que para los segundos es una ocasión de reflexión y, por supuesto, contempla una muy sana sospecha ante las propuestas

---

<sup>16</sup> Horkheimer Max y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, SUR, 1970, p. 244.

que no incluyen o no queda del todo claro como incluyen a los grupos minoritarios.

### **Debate en torno a la llamada “inculturación”**

Para la propuesta de análisis que presentamos en este artículo, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las

estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

En este sentido cuando se habla en el entorno eclesial de “inculturación” muchas veces se hace en un sentido mecanicista en el cual se pretende que puede “quirúrgicamente” –valga la analogía– insertar un *chip* cristiano en medio de otra cultura, la cual, por consecuencia se cristianizará, tomando los aportes provenientes del cristianismo sin ningún tipo de intermediación simbólica que posibilite la incorporación de los nuevos elementos con su tradición ancestral. ¿Es posible que la cultura funcione de esta manera?, ¿es posible la renuncia a los propios paradigmas tradicionales para asumir otros que se consideran mejores?

Si consideramos lo expuesto en los subtítulos anteriores definitivamente tenemos que reconocer que el proceso cultural que vive un pueblo no permitiría la plausibilidad de lo disertado en el párrafo anterior.

Lo que entra en juego en este sentido es con mucho la actitud del evangelizador en el momento del encuentro con el evangelizado. Si se considera el depositario de una verdad absoluta, la impondrá a como dé lugar, pues después de todo si de absolutos se trata, siempre tendrá la razón. Pero no se percata de que al hacerlo trata de transmitir un contenido obligando al receptor a “tragárselo” con todo y su envase, es decir, la forma concreta en que a través de su cultura

recibió ese contenido. El proceso de inculturación, como se ha entendido en la iglesia católica, debería considerar los procesos de generación de cultura y de relaciones interculturales con su ineludible problema de etnocentrismo y reconocimiento de lo alterno.

Como movimiento hacia el interior de una cultura, la inculturación me parece posible en el ámbito del pasmo y asombro en la confrontación con lo diferente. No puedo concebirla con un *para qué* previo al encuentro, que con su pragmatismo forza *a priori* la relación para jalarla utilitariamente hacia ese *para qué*. Tal vez la evangelización tendría que repensarse no como conquista y expansión, sino como encuentro intersubjetivo que pasma y asombra. Sería la praxis de un cristianismo maduro que no mide su efectividad por número de conversos, sino por *rostros* encontrados y dejados sin menoscabo de la dignidad de su trascendencia. Una trascendencia en relación a mi inmanencia que implica su diferencia y su derecho a preservarse como lo que es y como ha decidido desarrollar su forma específica de ser humano. En este sentido traigo a colación las maravillosas palabras del filósofo lituano-judío Emmanuel Levinas:

Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único-, como si yo hubiese



sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: “Yo”.<sup>17</sup>

### **Religiosidad popular y sincretismo. Un acercamiento al problema en ámbito real**

A manera de colofón presento algunas ideas acerca de la religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena en México, por ser éste uno de los espacios donde de manera real se presenta el conflicto expresado en la disertación previa.

Entendemos desde la antropología dicha *religiosidad popular* en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que “traduce” los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal

---

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 193-194.

puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino descrito en este trabajo- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

*Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multiétnico-. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de*

su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista<sup>18</sup>. (Broda, 2007, p. 73).

Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido

---

<sup>18</sup> Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en: *Diario de campo*, pp. 68-77, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, núm. 93, julio-agosto 2007, p. 73.

muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

La Iglesia católica, por su parte, tiene su propia perspectiva desde la cual entiende e interpreta este fenómeno. Para ella, la religiosidad popular es una manifestación de ciertos rasgos tradicionales que son valiosos más que por ellos mismos, como una posibilidad de corrección de carencias o desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesial para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

[...] Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos<sup>19</sup>.

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía<sup>20</sup>:

[...] con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta

---

<sup>19</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Libro auxiliar 3, Bogotá, 1978, número 687.

<sup>20</sup> Recordemos la importancia de la teología de la liberación en la década de los 70's y su gran influencia sobre el modo de interpretar la realidad social en las comunidades latinoamericanas. Una influencia que fue vista con recelo por los jerarcas conservadores, quienes se esforzaron en controlar y someter esta corriente que consideraban desviada de los verdaderos fines eclesiales. De la misma manera, en años recientes, a partir de la conmemoración del V aniversario de la evangelización en América, se inicia el movimiento eclesial de "La Nueva Evangelización", impulsada por el entonces papa Juan Pablo II, la cual se propuso ser nueva en su ardor y sus métodos, lo que implica una nueva lucha promovida desde el clero contra lo que ellos consideran "errores" implícitos en los cultos populares.

religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo, etc.<sup>21</sup>

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiásticos, no puede negarse el carácter impositivo por parte de la Iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, “último recurso defensivo de la población india”, frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que:

“...las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)”

Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)*, México, Librería parroquial de Clavería, 1982, número 454.

<sup>22</sup> Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003, pp. 30-31.

Al establecer la diferencia entre la forma de entender la religiosidad popular desde el ámbito oficial y la manera como es concebida y vivida dentro de las comunidades autóctonas, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo, una distancia más que dogmática, cultural y muy probablemente un abismo que distancia ambos sectores constituido por la incompreensión de un grupo cultural que desde su etnocentrismo no es capaz de reconocer el valor de la diferencia del *otro* como para que siga permaneciendo *otro*.

## Conclusión

El término de “inculturación” tal y como se ha propuesto en la iglesia católica en su tarea misionera, carece del refuerzo teórico de las discusiones que en décadas recientes se han suscitado en el ámbito antropológico y filosófico en relación a los términos de cultura e interculturalidad, en medio de otros tales como pluralismo cultural, diversidad cultural, transculturación, etnocentrismo, relativismo cultural, etc. El problema de fondo en esta cuestión es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte esos sujetos sociales a quienes se dirige la labor evangelizadora, ya sea *ad gentes* o de re-evangelización. Las

consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde las ciencias sociales a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo del sustento cultural autóctono que a la larga sería irreparable.



## REFLEXIÓN DE FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE EL PUEBLO DE SANTA MARÍA TECUANULCO, TEXCOCO, MÉXICO

*Iris Josefa Lima Mayor<sup>1</sup>*

“En Santa María Tecuanulco localizado en el municipio de Texcoco del Estado de México se hace viva la tradición de los Mesoamericanos. Herederos milenarios de una praxis cultural religiosa, cuya cosmovisión es resistente al cambio social. Los originarios de esta zona perpetúan la cultura náhuatl y la conservan con sus escuelas, rituales y danzas”.

A partir de la conquista española, las manifestaciones religiosas de la cultura náhuatl adquirieron un carácter sincrético y clandestino, sus rituales y danzas pasaron a formar parte de un fenómeno sociocultural contradictorio que para la visión colonizadora de algunos no tenía sentido e incluso fue criticada la aceptación de algunos frailes católicos que entendieron y se familiarizaron con su cultura y lengua como el padre Bernardino de Sahagún.

Se cuenta que había dos bibliotecas que reunían la sabiduría de los antiguos anahuacas llamadas “amaxcalli” una en Tenochtitlan y la otra en Texcoco ambas incendiadas en tiempos de la colonia. Desafortunadamente el proceso civilizatorio de la cultura quedó

---

<sup>1</sup> Actualmente estudiante de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en el Pensamiento Contemporáneo* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Dato de contacto: [iris\\_zemva@yahoo.com](mailto:iris_zemva@yahoo.com)

estancado, comenta el doctor Miguel León Portilla en uno de sus estudios.

Con el de cursar de los años las costumbres y tradiciones se adhieren a la religión católica dónde fusionan su previa cosmogonía del mundo natural. Haciendo un poco de historia cabe mencionar que los descendientes de la nobleza indígena eran los que preservaban la tradición y una vez deshecha la élite de la nobleza los agricultores y campesinos mantienen la misma superpuesta al culto oficial.

En espacios domésticos y comunitarios, conservaron su sacralidad ancestral de culto a cerros, al agua, la tierra, el fuego y los cuatro puntos cardinales todo haciendo alusión al espejo de su entorno natural.

¿Podemos decir que en el siglo XXI continua el desmembramiento cultural de los pueblos indígenas y se puede afirmar que el proceso de colonización religiosa no concluye?

Si, se cobija bajo el manto protector de la religiosidad popular interculturalizada con la modernidad actual.

Dentro de la urbanización caótica existente, algunas localidades como Santa María Tecuanulco, aún conserva este contacto con la naturaleza debido a su locación a 2639 metros de altitud en el Estado de México. El 34,98% de la población es indígena y el 12, 26 % habla el náhuatl más el español y el 0,04% sólo habla la lengua náhuatl.

Estos pueblos son los guerreros guardianes de la memoria y tradición, immortalizan el pensamiento de los huehuetlahtolli (palabra de los

ancianos), a pesar de sufrir las desavenencias de su pasado histórico y de la contemporaneidad que casi los lleva al exterminio. En pleno siglo XXI, orgullosamente han sabido imponer y conservar su presencia a pesar de las diversas contradicciones político, socioculturales y socioeconómicas.

El tema de investigación del cuál quiero hacer mención es la consagración de la semilla. En los primeros días del mes de febrero según sus usos y costumbres, con un designio agrario, comienzan los preparativos de esta ceremonia religiosa, culto o ritual, que podemos llamar “el empezar de un nuevo año agrario con la bendición y permiso de los dioses”.

Hay dos maneras de interpretar el acto, o es producto de las relaciones cotidianas de los hombres entre ellos mismos y el enfrentamiento de la naturaleza o como obra consciente y sistematizada de pensadores individuales. Creo que en la actualidad es una mezcla de sabiduría ancestral con los comunes rasgos que influyen debido al de cursar de los tiempos, es bien sabido que la historia se construye y se regenera agregando nuevos símbolos a la tradición.

Siempre queda como estudio la posibilidad de profundizar dentro de las tradiciones y entender si realmente conservan la autenticidad de sus actos, discernir lo nuevo arraigado por la historia. Mi pregunta es ¿Será el gesto de la cruz o no es la cruz, o simboliza los cuatro puntos cardinales, o quizás ambas ideas en una?

Como previamente he dicho la preparación de “la consagración de la semilla” es desde horas tempranas, los participantes llevan frutas, flores y pulque más las semillas que se van a sembrar en la temporada de lluvias que empieza en el mes de julio, hablan en náhuatl con las semillas y se dirigen a los 4 puntos cardinales para pedir permiso sonando una caracola, también invocan y piden permiso al fuego, a la tierra, al aire y al creador.

Dos ancianos y una mujer dirigen la ceremonia la palabra ometeotl se escucha varias veces, los granos que llevan son maíz, trigo, cebada, habas y frijol, para solicitar la ayuda o bendición de sus cosechas.

Esta ceremonia prehispánica que se hace antes del ciclo agrícola ofrece un baile al ometeotl, esta palabra la mencionan varias veces y simboliza las dos pupilas la esencia humana la totalidad de lo que existe en el cosmos “todo lo que gira unitariamente”, y si se dice nehhuatl ni Ometeotl (yo soy lo que gira unitariamente con lo demás que existe).

La duración de la ceremonia hablando con las semillas y usando el copal es aproximadamente de 1 hora y media, danzan y cantan por 3 horas de hecho se enseña durante el ritual el ritmo de la percusión, traen especies de sonajeros hechos con unas nueces huecas del árbol llamado ayoyote, unidas a bases de piel o tela para que se puedan amarrar en los tobillos del danzante o del percusionista.

Su sonido semeja la lluvia de este modo invocan a los ahuaques los representan como niños ellos definen que el tiempo está integrado por estos pequeños entes antropomorfos que traen la lluvia (niños rubios generalmente vestidos de charros), Para los nahuas los seres del agua constituyen «espíritus», «aromas» –en suma, «esencias»– de sustancias terrestres que los ahuaques trasladan hasta allí, los espíritus humanos apresados por los ahuaques en los arroyos, ellos conceptualizan la perdida de algún familiar o animal con una función equilibradora. Se trata de entidades perecederas que deben ser periódicamente renovadas: así son concebidos los rayos (tlapetlani), que conforman el medio para obtener espíritus humanos que sirvan como trabajadores, cónyuges o Reinas Xochitl, pero también animales domésticos y esencias de árboles.

En la festividad van danzando, en grupos, los participantes ajenos a los danzantes si quisieran también podrían aprender, es importante recalcar que cada uno de los miembros de la ceremonia es bendecido por el tesiftero (granicero) son individuos «elegidos» por los ahuaques como mediadores legítimos entre el mundo espiritual y la comunidad humana. Su forma de reclutamiento incluye recibir cuatro veces el golpe del rayo o sufrir males acuáticos (a veces combinados); otros ritualistas lo poseen innato y entonces se manifiesta en «ver» a los espíritus o en lucir en la mano derecha las «Estrellas del Mar». El proceso de iniciación ocurre a través de los sueños, cuando el espíritu del tesiftero abandona el cuerpo transformado en ahuaque y viaja al

interior del manantial. En su interior es vinculado en una relación de «compadrazgo» con los espíritus. Con el texto transmitido en sueños los días posteriores al golpe del rayo el tesiftero recibe también su implemento ritual, sea éste una palma bendita de Domingo de Ramos, vara de membrillo, machete o crucifijo de madera, o incluso el uso de los dedos de la mano doblados formando una cruz. A su vez, aquél es «registrado», lo que significa que se le asigna un territorio específico en el que actuará. Aquí nuevamente los serranos recurren a una categoría social para referir la lógica de reciprocidad que rige la relación: en primer lugar, el tesiftero es alimentado o comparte los «aromas» de los que se nutren los ahuaques. Estos bajo la palabra ometeotl y otras de la lengua hacen la señal de la cruz en ocasiones, pero lo más común es el círculo en ambas direcciones todo con un recipiente dónde queman el copal. Para los nahuas, el organismo posee un conjunto indeterminado de espíritus vinculados a los pulsos de las articulaciones y ligados al alma-vida que mora en el corazón (yololt). Dentro de una estructura de súplica dónde el dialogo se torna polifónico se establece la comunicación con los ahuaques, la lógica discursiva indígena les da un carácter humano y a su vez dentro de las plegarias se vuelve un dialogo directo explicador de las necesidades comunes entre la comunidad y el ente. Es costumbre que los mayordomos participen durante la ceremonia y en ocasiones el padre de la Iglesia participa en estas ceremonias. Después de las danzas todos comen tamales en comunidad.

Los pobladores de Santa María Tecuanulco, honran a la Santa patrona del pueblo Santa María Magdalena, también el pueblo tiene otra festividad dónde se enlaza la vocación musical con bandas y sacan a pasear a Santa Cecilia la patrona de los músicos esto ocurre casi siempre en el mes de julio para estas fiestas participan 20 mayordomos, entre otros, es un pueblo de músicos, floristas y danzantes.



Ilustración 1.

La comunidad brinda mezcal y las semillas que dejan como ofrenda, así como las que van a sembrar





**Ilustración 2. Mujer encargada del rito de bendición o purificación el tesiftero o especialista ritual en el control mágico de la meteorología configura un elaborado sistema mítico de larga duración en la Sierra de Texcoco**





**Ilustración 3. Danzante encargado de llevar el ritmo ceremonial**



**Ilustración 4. Hablan en náhuatl con las semillas y se dirigen a los 4 puntos cardinales para pedir permiso sonando una caracola, también invocan y piden por un bien común. Para los nahuas locales, los ahuaques habitan un ámbito carencial desde el que envían los rayos y el granizo para apoderarse de los principios anímicos de objetos y seres terrenales e inversamente envían a la tierra donaciones fecundantes de lluvia para lograr su prosperidad**



**Ilustración 5. Mientras preparan las ofrendas, van purificando a los presentes con ritmos y copal: efectúan rituales destinados a conjurar el granizo o pedir la lluvia y dirigen ceremonias terapéuticas para obtener los espíritus humanos apresados por dichos seres.**





**Ilustración 6. Giran hacia la izquierda a manera de circuito atmosférico, el complejo remite a una conceptualización más generalizada de la cosmovisión mesoamericana que posibilita en su fluir dialéctico el funcionamiento ordenado y la reproducción del cosmos**









Ilustración 7. Preparan su altar





Ilustración 8. Los danzantes piden permiso para hacer sus danzas













**Ilustración 9. Todos se reúnen en círculo**



**Ilustración 10. La danza es incluyente**

## **LIGA AL VIDEO:**

**Ritual de la consagración de la Semilla, Santa  
María Tecuanulco**

<https://youtu.be/HaS0uHFSR30>

# ENSAYO DE REFLEXIÓN INTERCULTURAL CONSTRUCTIVA

*Mauricio Martínez Padilla<sup>1</sup>*

## **Introducción**

El presente trabajo tiene como objetivo principal dilucidar si es posible tener una relación intercultural constructiva, es decir, hacer un ambiente del nosotros. El hecho de decir nosotros nos remite a una parte integradora como sociedad, sin embargo, el hecho es otro. Cada uno de nosotros pertenecemos a un grupo determinado de sociedad, misma que cuenta con costumbre ya fijadas y determinadas, en donde el cambio nos lleva a la locura, a la idolatría y sobre todo al error y traición de aquellas tradiciones. Con este ensayo pretendo abordar como el hombre entra en una relación de lo sagrado consigo mismo. Si bien es cierto todos tenemos una experiencia del hecho religioso, pero cada uno a su modo. El mejor ejemplo para poder abordar la relación intercultural es la religión, ya que ésta presenta múltiples formas de expresión, es por eso que me quiero concentrar en la relación del Yo con la divinidad.

A lo largo del tiempo el hombre se encuentra con un tipo de eterno comienzo, se ve necesitado de trascendencia, esta necesidad

---

<sup>1</sup>Lic, en Filosofía en la Universidad Católica Lumen Gentium *pasante*, Maestría en filosofía en la Universidad Católica Lumen Gentium *en proceso*. Profesor de Ética y valores en la Universidad católica Lumen Gentium plantel Xochimilco, 2017.  
Correo electrónico: marpamaucg@gmail.com



le lleva a sentirse insatisfecho. Los hombres buscan algo más allá del plano terrenal, quieren sentirse en contacto con lo divino. Los problemas del día a día; la angustia, la falta de libertad, la falta de justicia, el deseo de una sociedad auténticamente libre y democrática<sup>2</sup> hacen que el hombre se sienta inconforme, provocan en el hombre la ansiedad de querer superar el plano de lo tangible y colocarse en el plano de lo divino de aquello que da paz, calma y que sobre todo puede saciar todo anhelo humano.

Los hombres dirá San Agustín estamos inquietos, *Inquietum est cor nostrum*<sup>3</sup>. Nuestro corazón se encuentra inquieto y solo descansará en quien le dé la tranquilidad. Sin embargo ésta ansiedad de tranquilidad no se logra con un mero deseo. La salvación que busca el hombre a todos sus males no se encuentra al alcance de la mano, es fruto de la lucha, del esfuerzo, es una conquista lenta y fatigosa<sup>4</sup> que le debe de poner en marcha cada día a su fin último.

## Desarrollo

Como podemos ver el hombre siempre quiere estar en contacto con la divinidad, lo sagrado, el trascendente o como se le quiera llamar al hecho de tener comunicación con lo que está más allá del plano terrenal. Cada hombre siente la necesidad de una trascendencia, sin embargo ésta necesidad no se basa en solo en los santos canonizado

---

<sup>2</sup> Adriano Alessi, *Los caminos de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid 2004

<sup>3</sup> Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, 1, 1.

<sup>4</sup> *Op cit*, Adriano Alessi.

por la Iglesia o no ve como último fin al Dios de la cruz. Las necesidades de los hombres cambian y con ello la figura o idea que tienes del ser trascendente o divino. En nuestros tiempos cada hombre sabe a qué santo o imagen rezarle.

Los grupos sociales tienen necesidad de protección del ser divino, pero éste ser divino ya no es solamente la Trinidad, La virgen María o los Santos de la Iglesia; ahora el hombre se hace de otros santos y son santos hechos por el mismo pueblo. El ejemplo de Jesús Malverde, La muerte o también llamada “la niña blanca”, ponen de manifiesto que los hombres crean santos de acuerdo a sus necesidades y circunstancias ya que ellos son los que les atribuyen a los mismos santos el gran milagro que se les pide.

Sin importar de que ser trascendente hablemos, algo es muy cierto, el hombre busca alguien más que le proteja, alguien que le escuche y sobre todo busca un amigo que le ayude a poder llevar las penas de cada día.

“El hombre parece anhelar horizontes de salvación, que por ser de orden trascendente, postulan un salvador divino, un amigo que le comprenda, un Dios que le perdone y le ayude a alcanzar estas metas que solo no puede alcanzar, ¿quién me librará de esta ley de esclavitud y pecado”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem.*

El hombre como hace mención Alessi tiene la necesidad de un dios que le salve y le haga ver que todo lo que vive tiene un sentido y un fin, lo que le lleva a buscar en todos los rincones lo necesario para poder verle sentido a su vida. Podemos decir que los hombres reconocen sus necesidades y a la vez tiene la solución para las mismas. La mayoría de los mexicanos conocemos el mercado de “Sonora” ubicado entre la Merced y San Pablo en la Ciudad de México. Quien es de la ciudad sabe que en este mercado se puede encontrar de todo, pero es de llamar nuestra atención los pasillos de los hierberos. En estos pasillos se puede encontrar la solución a todos los males que aquejan al hombre; dinero, amor, salud, des amor, poder, etc... Pero lo que salta a la vista es la cantidad de imágenes de “santos” que se pueden observar y cada uno de ellos tiene la facultad de conceder un milagro específico.

Con este ejemplo lo que quiero es poner de manifiesto como los hombres se quejan de sus males pero son los mismos hombres quienes dan las soluciones a todos los problemas. Es un ir y venir que ayuda de cualquier forma a tener paz en el interior de los seres humanos. Lo grave de esta idea sería llegar a ver la religión como una mera antropología, es decir, hacer dioses a imagen y semejanza del hombre, poniendo en la cúspide todo lo bueno y virtuoso que tienen los hombres. Esta concepción desafortunadamente ha permeado en la actualidad y por ello encontramos santos para todas las necesidades, si bien es cierto que se respeta la creencia de cada persona nos hace

poner en duda si lo que buscamos es un salvador o un buen amigo que se acople a mí.

Para ilustrar la idea anterior tomo un fragmento de la colección popular del fondo de cultura titulado *El diozero*: “los dioses son viejos... ya no sirven ---me dice----. Yo haré otro, fuerte y valiente, que acabe con el agua. ... Y Kai-Lan, echado frente al montón de barro, empieza a modelar con insospechada maestría un nuevo incensario, un dios lucido y potente, capaz de conjurar a las nubes que ahora se desprenden sobre el río”<sup>6</sup>. El hombre llamado Kai-Lan es el señor del caríbal de Puná, una isla de Ecuador, y es el encargado del templo donde vive el dios, pero no solo es el cuidador, sino que también es quien puede quitar al dios de su lugar para colocar a otro dios mejor. Con esta pequeña parte del relato podemos notar que en la actualidad el hombre tiene la misma libertad que Kai-Lan, podemos poner y quitar del templo al dios y al mismo tiempo podemos hacer uno mejor, que nos ayude a salir de la circunstancia en la cual nos encontramos.

Desde mi punto de vista me parece que la religión y sus diversas manifestaciones no se deben abordar desde el simple hecho de la conveniencia o las circunstancias, es decir, no debemos de fingir con algo que no nos agrada solo porque me conviene o tratar de hacer empatía con los demás porque sé que de ello obtendré una ventaja. Podemos constatar que en todas las religiones encontramos personas muy buenas entregadas con sus creencias, pero a la vez

---

<sup>6</sup>Francisco Rojas Gonzales, *El diozero*, Fondo de cultura económica, Colección popular 16, México 2013.

encontramos personas que solo acuden a la religión cuando ven una cierta ganancia. No se trata de defender a unos o a otros solo debemos observar que el hecho de buscar la trascendencia no se debe de convertir en un simple y banal interés de la índole que sea.

Cada hombre tiene necesidades que no se cubren con solo adherirse a una idea, partido político o religión. Las necesidades de los hombres se ponen de manifiesto en lo más frágil que tenemos es decir en nosotros mismos, por ello buscamos la mano y ayuda de alguien más fuerte que nosotros para que nos ayude a poder continuar con nuestra vida, pero en esta búsqueda ponemos en juego nuestro sentido de vida. Lo que comprometemos es nuestro propio destino.

En el fondo cada hombre pone en juego su destino, cada hombre busca lo que le hace sentir bien y con ello comienza un camino que él mismo determinará y sobre todo que le llevará a tener un modo de vida y un modo de ser. No es necesario salir de la Ciudad de México para poder observar la idea anterior, basta con hacer mención de lo que conocemos como mayordomos o mayordomías. Los participantes hacen de ello un modo de ser, pensar y actuar. Es un crecer en la fe y la tradición. Con mayordomos no solo me refiero a la parte del cristianismo ya que en diversas creencias también existen mayordomos como en el culto a la muerte o a diversos santos de cada región.

Las personas que se ven involucradas en las mayordomías son el fruto de toda una historia que siempre se encuentra en cambio, es



una pareja entre el santo y el mayordomo. “el santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de "brazos y piernas" del santo, pues es el santo quien "oye la misa", o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último”<sup>7</sup>.

Cada mayordomo se prepara y vive un proceso para poder llegar a ser él quien coordine con otros tantos la fiesta del santo. Como es de ver el sentido de vida se va determinando cada persona ve en lo que hace un modo de tener relación con un ser trascendente, ve el más allá con un santo, o con elaboración de una fiesta para el mismo santo.

## Conclusiones

Todos los hombres buscamos la ayuda de un ser divino que nos haga más ligero el caminar en la vida terrena, sin embargo cada uno de nosotros nos encaminamos por diversas veredas, nos encomendamos a uno u otro santo para que nos ayude, pero el hecho de tener una encomienda también nos hace tomar un camino de vida, nos hace poner en juego nuestro propio destino. Sin lugar a duda considero que

---

<sup>7</sup>RAMIRO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, *Consideraciones Antropológicas frente al fenómeno de la Religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México*. UIC. México, 2008.

la interculturalidad se puede dar entre todas la religiones, porque si observamos con detenimiento solo cambia el nombre, la figura y el milagro que hace tal o cual santo.

En el fondo de cada uno de nosotros sigue latente el hecho de buscar y anhelar la trascendencia y el contacto con el ser divino. En el fondo todos buscamos a ese amigo que nos ayude y escuche. Cada uno de nosotros estamos conectados en la búsqueda que apacigüe nuestras debilidades. Sin embargo considero que de nada sirve realizar todos nuestros votos de oraciones, rituales y fiestas si entre hombres no podemos dialogar de manera clara y pacífica, sin tratar de hacer imposiciones que pongan en juego la relación con todos los demás.

Es de suma importancia tener un actitud de escucha y apertura para con el otro sin tratar de persuadir y querer que todo se realice a como Yo creo que debe de ser o como a mí me gusta o gustaría. O es necesario plantear la pregunta que Küng hace en el *Proyecto de una ética mundial*; “La humanidad posmoderna necesita, objetivos, valores, ideales y concepciones comunes. Pero aquí surge una cuestión controvertida: ¿no presupone todo ello una fe religiosa?”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>Hans Küng, *Proyecto de una Ética Mundial*, Trotta, Madrid 2006.

# **“INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA”**

## **¿ES POSIBLE UNA RELACIÓN INTERCULTURAL CONSTRUCTIVA?**

*Gustavo Méndez Chávez<sup>1</sup>*

### ***Introducción***

Vivimos en un mundo multicultural, que se muestra como una riqueza de la diversidad en la homogeneidad humana. Y ante la diversidad se requieren estatutos de igualdad, justicia, respeto y tolerancia. No basta con sabernos diferentes, sino sabernos respetar en la diversidad, no podemos pretender que todos sean iguales a mí, ya que toda persona es diferente así cada cultura y pueblo. Lo que se busca en este trabajo es analizar que es necesario el diálogo intercultural para poder construir un mundo en paz y con la madurez suficiente para enfrentar los retos de cada época. Se tiene que buscar el diálogo con una capacidad de apertura para poder compartir con los demás esa diferencia. El diálogo entre culturas se llama interculturalidad que es la clave para llevar a cabo el respeto y la tolerancia. Es esta capacidad de conocer y contemplar sin perder la propia identidad.

Solo quien dialoga es porque tiene la facultad de conocimiento, no se puede juzgar sin conocer una cultura, no se puede decir que una cultura es superior a otra, cada una de ellas tiene su propia riqueza. La cultura no pertenece a los más avanzados en tecnología, la cultura le

---

<sup>1</sup> Actualmente estudiante de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en el Pensamiento Contemporáneo* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Dato de contacto: [totoostus\\_live11@hotmail.com](mailto:totoostus_live11@hotmail.com)

pertenece a cada lugar donde existen personas, ya que es la expresión del espíritu lo que se manifiesta en la realidad. Ante la pregunta de si puede llevarse a cabo una interculturalidad constructiva, surgen otras interrogantes para llevar a cabo este proceso de formación en la comunidad, en la familia, y en la sociedad. Es todo un reto dialogar con el otro, lo más fácil es juzgar lo que es diferente, lo complicado es tener esta actitud de escucha, de contemplación y de apreciación, pero esto sólo se logra con un proyecto de valoración y respeto.

## *DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN*

### **1.1 La interculturalidad**

Se necesita de una apertura hacia la existencia del otro (que es diferente a lo que yo pienso, siento o hago) para que pueda darse un verdadero diálogo, donde no existan prejuicios de inferioridad o superioridad, esta apertura hacia lo que es diferente requiere de una madurez de la uniformidad. En la existencia de diferentes culturas se necesita de una actitud de respeto para que haya un verdadero diálogo, es lo que se llama *interculturalidad*, este diálogo se da entre dos culturas que tienen clara su identidad y que tienen la capacidad de conocer otras culturas sin perder su esencia.

El *Diálogo Intercultural* es un proceso de comunicación e intercambio que puede traducirse en la interacción entre dos o

más individuos y/o grupos que provienen de diferentes orígenes o culturas, donde cada uno de ellos manifiesta sus ideas, opiniones, brinda información y/o busca establecer acuerdos o aceptación de divergencias en un ambiente de respeto y reconocimiento de las diferencias culturales, a través de relaciones de simétricas y de reciprocidad. Se trata de un proceso que abarca el intercambio abierto y respetuoso de opiniones entre personas y grupos con diferentes tradiciones y orígenes étnicos, culturales, religiosos y lingüísticos, en un espíritu de entendimiento y respeto mutuos.<sup>2</sup>

La actitud de admiración y de contemplación es una acción humilde del ser humano, que se detiene a observar con ojos de apertura la realidad que se le manifiesta. Cuando dos culturas se encuentran surge una contemplación de ambas, se observan para conocerse, y surge un intento de querer conceptualizar lo que es desconocido hasta entonces. El peligro de este encuentro es la falta de diálogo y respeto que puede tornarse discriminatorio y de superioridad, especialmente cuando no existe una educación de valorar lo que es diferente. Por lo tanto se requiere de un proceso de formación del diálogo intercultural, que se vaya dando desde los primeros grados académicos, que se fomente en las familias, que se difunda en los medios de comunicación, y que se viva en los diferentes ámbitos sociales.

La capacidad del diálogo intercultural requiere un cierto conocimiento previo de la otra cultura, porque nadie puede apreciar lo que no conoce, por lo tanto, cuando se rechaza una cultura es

---

<sup>2</sup>ALVAREZ-CALDERÓN, Diana, Et. Al., *Diálogo intercultural. Pautas para un mejor diálogo en contextos de diversidad cultural*, MINISTERIO DE CULTURA, Perú 2015, p. 11.

resultado de una ignorancia. “El desconocimiento de la cultura, religión y creencias del otro es una fuente de dificultades para el diálogo intercultural”<sup>3</sup>. El diálogo no sólo es un acto de hablar o de compartir pensamientos, tiene que ver con la facultad intelectual que sólo el hombre puede realizar. El estudio de otras culturas puede facilitar esta labor de apertura y de crecimiento en el bagaje cultural. No se trata de un conocimiento meramente teórico, el conocimiento no garantiza el respeto y la tolerancia, se busca una educación de respeto a lo que es distinto, una educación existencial de integridad.

La cultura tiene un significado de lo más profundo del ser humano, abarca todo lo que es la persona desde su parte espiritual, hasta lo que él conoce y construye, la cultura es la proyección del espíritu del hombre en la realidad, como un campesino que trabaja en su campo y construye su propia cosecha utilizando todos sus medios y capacidades. La cultura es el resultado de las capacidades humanas manifestadas desde distintas maneras en la realidad donde se vive. Se requiere de un conocimiento para interpretar la realidad, para vivirla y para transmitirla a las futuras generaciones. Lo que la cultura no es, tiene que ver con lo que hoy en día se intenta interpretar la cultura. En nuestro tiempo la cultura es confundida con un pueblo civilizado y con grandes avances científicos o tecnológicos. Se piensa que un pueblo con cultura es aquel que aporta conocimientos al saber humano, dejando de lado los criterios de un pueblo natural.

---

<sup>3</sup>Ibíd., p. 32.

La palabra cultura proviene del latín *colere* que significa cultivar, relacionado con las labores agrícolas, de ahí el término de agri-cultura; este mismo término se trasladó al cultivo del espíritu, de la mente, y del talento de las personas y de los pueblos. Ya Marco Tulio Cicerón usó en este sentido, como cultivar nuestro espíritu (*cultus anime*). Así cultura era el resultado de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse ejercitando las facultades intelectuales del hombre (Vélez, 1991: 19, 73; Martín, 1991: 35). En los siglos XVII y XVIII se entendía por cultura el patrimonio del hombre civilizado, frente con la naturaleza de los salvajes (Mifsud, 1991:165). Esta idea ha llegado incluso hasta nuestros días identificando la cultura con el saber o el bagaje de conocimientos generales o especializados de personas o grupos particulares, generalmente privilegiados (Mondín, 1991: 103). Aquí se puede ver que la cultura resalta su carácter individual, incluso algunos identificaron la cultura con el perfeccionamiento individual (Levin, 1969: 33-34).<sup>4</sup>

No se puede pensar que la cultura es aquello que da superioridad o que lo distingue de los que son inferiores. La cultura es rica por su gran diversidad de manifestaciones, y no se puede decir que una es mejor que la otra, porque entonces se dejaría por entendido que la cultura tiene grados de superioridad o de sofisticación, sin embargo esto no es así, ya que todas las culturas son valiosas por ser expresión integral del hombre. La cuestión surge al pensar que no todos los hombres son iguales, algunos tienen más capacidad intelectual que otros, y otros más oportunidades que los demás. No se trata de grados académicos lo que hace que una cultura sea más provechosa que otra, sino su capacidad de aprovechamiento

---

<sup>4</sup>RAMÍREZ, Nicolás, *Percepciones sobre la interculturalidad*, Tesis de Doctorado, Universidad de Valladolid, P. 23

y rendimiento en la propia vida. La cultura no es competitiva ni excluyente ni es un monopolio, la cultura existe porque existe el hombre, y ella está como muestra de su espíritu en el mundo.

Existe una diferencia entre lo que es la cultura y la civilización, esto para distinguir entre lo que hoy se confunde con la cultura, “La civilización se identifica más con las conquistas materiales y la organización social. La cultura se expresa en el arte, la ciencia, la religión, la filosofía o la literatura, y se manifiesta también en las instituciones orientadas a tales fines: escuelas, cines, teatros, bibliotecas y otros (Martínez y Cortés, 1998).”<sup>5</sup> Por lo tanto, cuando se busca el diálogo entre dos culturas, sería un error pensar en buscar cosas en común o hegemonizar el conocimiento de ambas. Para que exista un verdadero diálogo intercultural se necesita compartir aquellos rasgos culturales, es decir, aquello que es parte de la expresión del espíritu mediante las artes o las creaciones armoniosas de lo que se tiene.

La cultura se contempla y se aprende de ella y se respeta. El problema surge cuando se intenta compartir lo que corresponde a la civilización, es decir, las cosas materiales sí pueden distinguir a un pueblo de otro, ya que no todos tienen las mismas oportunidades sociales de sustento económico. Así pues, se pretende que el verdadero diálogo entre las culturas no toque temas de diferencias materiales, sino de diferencias del espíritu, que son las que hablan de

---

<sup>5</sup>Ibíd., p. 25.



la cultura. La identidad cultural, al igual que la cultura, es dinámica, cambiante y compleja. La relación con el otro individuo, con el contexto y con el otro cultural, hacen que la identidad sea dinámica. Las identidades culturales son configuraciones históricas, van cambiando, se van transformando, de acuerdo a su contexto, a sus necesidades, a su relación con los otros. El reconocimiento propio de un grupo social de su identidad cultural le permite continuar y desarrollarse como grupo. Es decir, es importante la identidad cultural de un grupo para pervivir a lo largo de la historia. La identidad autorreconocida por un determinado grupo cultural es una de las construcciones culturales y sociales más potentes para la creación, el sustento y el ulterior desarrollo del grupo. Obviamente la identidad cultural, como toda cultura pervive a lo largo de la historia, siempre y cuando esté en relación con otras culturas e identidades.<sup>6</sup>

### ***1.2 Sobre la posible relación intercultural constructiva***

Ante la pregunta de si es posible una relación intercultural constructiva, que no sólo sea tolerante de lo que es diferente, sino que sea con una actitud integradora, pacífica y respetuosa, surge la inquietud del problema de la diversidad de pensamientos, expresiones, religiones, costumbres, etc., es decir, basta mirar tan sólo a la gran variedad de religiones que existen cada una de ellas tiene su verdad y su importancia, ellas defienden su autonomía e integridad. Las

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 30.

religiones son intolerantes entre ellas, se agreden y se pelean por la verdad.

Pareciera que existe una competencia de ver quien trabaja mejor en su religión o quien tiene más adeptos a sus instancias. La paz de las religiones no puede lograrse con actitudes de competencia y de peleas infantiles de saberse los únicos. Si todas ellas buscan la verdad deberían de trabajar juntas para el bien de la sociedad, cuando ellas dejen de pelearse y empiecen a buscar el bien común, entonces podrán influir positivamente en el mundo. El diálogo entre las distintas religiones es uno de los primeros pasos que se deben de buscar en toda cultura.

En un mundo que se va haciendo cada vez más pequeño, el problema en torno al encuentro entre las religiones y las culturas ha llegado a ser una cuestión apremiante, que no preocupa sólo, ni mucho menos, a la teología. El problema de la compatibilidad entre las culturas y de la paz entre las religiones ha llegado a ser un tema de primerísimo orden. Pero, sobre todo, es una cuestión que se les plantea a las religiones mismas, que deben saber cómo vivir en paz unas con otras y cómo contribuir a la educación del género humano para la paz.<sup>7</sup>

Hans Kung en su obra “una ética mundial” plantea la siguiente tesis: *“No se puede sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa e imposible la paz religiosa sin un diálogo interreligioso”*. Se pretende reflexionar la propuesta de si es posible hablar de una ética mundial, donde las religiones y las culturas no

---

<sup>7</sup> Ratzinger, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 4ª ed., SÍGUEME, Salamanca 2005, P. 11

sean obstáculos sino pioneras de esta labor. Es muy interesante el planteamiento de que no se puede sobrevivir sin una ética mundial, ni puede haber una paz mundial sin paz religiosa. La paz religiosa se da en el diálogo interreligioso. El hombre de hoy día, necesita de un saber orientativo que lo conduzca a saber dialogar con lo que se le muestra en el mundo. El acontecer de este mundo se da en la diversidad de opiniones respecto al hacer y el deber del hombre, se necesita de una ética fundamental.

Se plantea una tesis que pareciera un poco discutida y criticada, porque el hecho de una ética mundial, independiente de la religión, de la cultura y de las tradiciones, trae consigo ciertas consecuencias. El problema de la falta de credibilidad de las instituciones es su falta de responsabilidad con el mundo, que en lugar de promover la paz se aferran a ideologías destructivas, que dividen y compiten por el poder. La pregunta moral que surge es la siguiente: ¿por qué el hombre tiene que hacer el bien y no el mal?

Es necesario que haya una armonía de respeto y de paz entre las distintas culturas que existen en la sociedad, ellas son las responsables del fanatismo o de la responsabilidad con el bien en la sociedad. Por lo tanto, se requiere de la seriedad necesaria para que las religiones puedan trabajar sin preocuparse de ellas mismas. Lo que se busca es la construcción de un ambiente de fraternidad, viéndose como compañeros del camino, y no como enemigos. Las cualidades que las culturas pueden aportar a la sociedad son muchas,

porque ellas pueden enriquecer de una manera grande lo que la sociedad les brinda. Se tiene que trabajar pensando en los demás, quitando el egoísmo que no deja caminar ni avanzar en el progreso de la fraternidad.

### **1.3 *La relación intersubjetiva***

El tipo de relación intersubjetiva que se necesita para lograr una relación intercultural constructiva es lo que decía Kung, es necesario un talante ético global para la supervivencia de la humanidad. Sin moral y sin normas éticas se habla de una crisis colapsante. El hombre se pregunta ¿Por qué debe hacer el bien y no el mal? Debe de haber una responsabilidad para con el planeta y debe de haber un respeto por la diversidad de religiones y confesiones, filosofías e ideologías. La institucionalidad de la ética en la biología, medicina y técnica. La responsabilidad ética no se le puede cargar únicamente a la religión, los estados del mundo tienen que apostarle por una educación ética para sus ciudadanos. De ahí que, la humanidad posmoderna necesita de objetivos, valores, ideales y concepciones comunes.

En cuanto a la religión, hay que considerar que no siempre se han mostrado como motores del progreso, incluso algunos creen que es posible llevar una conducta moral sin religión. Por ejemplo, hay muchas personas no religiosas y con valores morales. Se requiere un mutuo respeto entre creyentes y no creyentes. También, hay que tener

claro que no todo progreso de la ciencia es progreso de la humanidad. Todas las religiones presentan normas éticas fundamentales que se fundan en un absoluto, hay cosas en las que las religiones coinciden: en no matar, no mentir, no robar, no cometer actos deshonestos y honrar a los padres e hijos. En la posmodernidad hay ciertas exigencias, ya no solo se pide libertad sino justicia; no sólo igualdad sino pluralismo; no solo fraternidad sino hermandad; no sólo coexistencia sino también paz; no sólo tolerancia sino ecumenismo.

No hay paz mundial sin paz religiosa. Muchas masacres y guerras han surgido por causa de fanatismos de parte de las religiones, mucho se hubiera podido salvar si hubiera diálogo entre ellas. Las religiones pueden influir mucho en favor de la paz y de la tolerancia. Ningún otro problema en la historia de las Iglesias y las religiones ha hecho correr tanta sangre y lágrimas como la cuestión de la verdad. Ante el problema de la verdad existen tres estrategias que no sirven de mucho: el aislamiento, la indiferencia, estrategia del abrazo. Dentro de las religiones no todo es igualmente verdadero y bueno. Una religión se considera como buena y verdadera en la medida que sirva a la humanidad, y una religión se desacredita como falsa y mala en la medida en la medida que influya en la inhumanidad. Para compaginar firmeza y apertura al diálogo, se debe de comenzar por el diseño de una posición ecuménica.

No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones. La lealtad a la propia tradición y comunidad de fe no excluye una sensibilidad

dialogante con respecto a otras concepciones religiosas. Para comprender en su diversidad y pluridimensionalidad a religiones como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, y conseguir, al mismo tiempo, la suficiente profundidad histórica y transparencia estructural, es preciso intentar superar la separación, con frecuencia artificial, entre las disciplinas científicas y la historia, fenomenología, psicología y sociología de la religión, y también la filosofía y teología, para así integrar diversos métodos en él, ya indeclinable, estudio multidisciplinar de la religión.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, TROTТА, Madrid 2002.

## Bibliografía

- ALVAREZ-CALDERÓN, Diana, Et. Al., *Diálogo intercultural. Pautas para un mejor diálogo en contextos de diversidad cultural*, MINISTERIO DE CULTURA, Perú 2015.
- RAMÍREZ, Nicolás, *Percepciones sobre la interculturalidad*, Tesis de Doctorado, Universidad de Valladolid.
- Ratzinger, Joseph, *Fe, Verdad y Tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 4ª ed., SÍGUEME, Salamanca 2005.
- Küng, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, TROTTA, Madrid 2002.





## INTERCULTURALIDAD EN CLAVE SUBJETIVA

*Leonardo Montoya Aguilera*<sup>1</sup>

Al referirnos acerca de una interculturalidad constructiva, lo primero que se debe de hacer es establecer lo que es la interculturalidad. Encontrando así que la interculturalidad se entiende como la relación que establecen dos o más grupos o comunidades. Además de reconocer la diversidad, la interculturalidad se centra en la interacción que existe entre dicha cultura y busca las convergencias que pudieran existir para favorecer la convivencia, el aprendizaje mutuo, la colaboración, la solidaridad, y el intercambio cultural entre sus integrantes por medio de libros, obras de arte, arquitectónicas, revistas, e incluso sitios de internet.<sup>2</sup>

Una vez denotado este punto de que es esta interculturalidad llegamos al punto de la importancia que tiene, pues durante mucho tiempo se consideraba todo centralizado, es decir, los mayores pensadores y corrientes de pensamiento venían de Europa.

Una vez que se ha admitido que Europa en su momento fue la fuente del conocimiento, se admitirá que no es el único lugar donde se piensa, sino que cada cultura, cada región, por más insignificante que

---

<sup>1</sup> Estudió Filosofía en la Universidad Católica *Lumen Gentium* y Teología en la Universidad Pontificia de México. Laico. Actualmente cursando la maestría en *filosofía cultura y religión* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Docente a nivel secundaria y preparatoria. Dato de contacto: [odranoelm@gmail.com](mailto:odranoelm@gmail.com)

<sup>2</sup> ATILANO Tenorio, María Patricia, Ética II, Book Mart, México, 2018

parezca tiene mucho que aportar; puesto que los contextos son distintos.

De tal modo que el sentido de la interculturalidad se erige y afianza a partir de la convicción de los sujetos de instituir (construir) una subjetividad propia (intersubjetividad) mediante el establecimiento de una intersubjetividad. Una vez resuelta la pregunta ¿qué es la interculturalidad? veremos "¿qué hace la interculturalidad?". La interculturalidad es un tipo de diálogo que recrea la cultura propia de las comunidades capaces de cuidar la convivencia solidaria entre todos. Dicho en otras palabras, la interculturalidad es una comunicación desarrolladora de la cultura propia de las comunidades que coexisten en una sociedad, es un diálogo que facilita la cristalización y construcción de la subjetividad (necesidades, saberes, utopías e identidad) tanto del sujeto colectivo (familia, grupo, organizaciones, comunidad o sociedad) como del sujeto individual, de su personalidad (forma de ser y convivir), del modo de obrar (cuidar) su propia personalidad y la cultura propia de su comunidad.

Una interculturalidad con estas características se constituye en una interculturalidad desarrolladora en tanto fuerza dialógica que gesta y recrea la cultura propia de las comunidades (la cultura de los sujetos interculturales) y establece la convivencia armónica entre todos como condición formativa del desarrollo de los sujetos individuales y colectivos. Es una fuerza dialógica que instituye y desarrolla la subjetividad de los sujetos interculturales, es una condición formativa

de la personalidad del sujeto, de su identidad, de sus saberes, de sus necesidades y aspiraciones de conocimientos, identidad, sentido de vida, de autorrealización, etc.<sup>3</sup>

Cabe mencionar que para que la interculturalidad sea efectiva es necesario que se cumplan **tres actitudes básicas**, como la visión dinámica de las culturas, el convencimiento de que los vínculos cercanos sólo son posibles por medio de la comunicación y la conformación de una amplia ciudadanía donde exista la igualdad de derechos.<sup>4</sup>

Se debe considerar que el análisis del enfoque intercultural siempre consta de tres etapas: la **negociación** (la simbiosis que se requiere para lograr la comprensión y evitar la confrontación), la **penetración** (salir del propio lugar para tomar el punto de vista del otro) y la **descentralización** (una perspectiva de reflexión).<sup>5</sup>

La interculturalidad es un proceso de creación cultural, es decir, de construcción de la cultura propia y de la convivencia democrática entre distintas culturas mediante la integración de saberes que se crean con los desplazamientos culturales de los sujetos. La interculturalidad más que un encuentro, intercambio y entrecruzamiento de tecnologías, valores y objetos culturales, es un encuentro entre personas, un diálogo entre las subjetividades de los sujetos culturalmente diferentes.

---

<sup>3</sup>[http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S2078-03622016000100009&script=sci\\_arttext](http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S2078-03622016000100009&script=sci_arttext)

<sup>4</sup><https://definicion.de/interculturalidad/>

<sup>5</sup>Ibidem

Ahora bien, la interculturalidad como construcción de puentes y acercamientos entre las culturas implica una alta responsabilidad de los Estados y las sociedades nacionales. Hoy nuestros sistemas educativos deben abrirse a esta dimensión de la interculturalidad proactiva y propositiva.<sup>6</sup>

Pues cada día se nota más deshumanización, algo contradictorio, pues lo que se ha intentado hacer con la globalización, a través de los medios de comunicación masiva, es unir a más personas, el poder entrar en contacto con aquellos que se encuentran alejados, es decir acorta distancias y permite conocer más culturas, más formas de pensar, de actuar.

Sin embargo, lo que ha demostrado toda esta parte de centralizar todo, esta parte de poder estar en contacto con tanta gente, por medio de la tecnología, es que las personas se alejen más. En teoría acerca más a las personas, de un país a otro, pero lo que está haciendo es alejar a las personas que están a tu rededor.

Sin embargo, la interculturalidad no se opone únicamente a esa “educación embudo” que, confundiendo la globalización de conocimientos o valores seleccionados con el lento proceso de la universalización participativa, se ha convertido en uno de los pilares básicos de la creciente exclusión social y epistemológica que caracteriza al mundo contemporáneo. Como consecuencia de ello la

---

<sup>6</sup>FORNET Betancourt, Raúl, sobre el concepto de interculturalidad, consocio intercultural, México, 2007<sup>2</sup>, P. 9

interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural.<sup>7</sup>

De ahí la insistencia en saber llevar esta interculturalidad, pues hay tanto por conocer, hay tanto por buscar, hay tanto por experimentar, recordando que no por ello uno debe olvidarse de lo propio.

Pues tan fácil nos llega todo por medio de la globalización, que en lugar de mencionarlo como una interculturalidad, se podría tomar como una pérdida de identidad cultural.

Ya que mucha gente empieza a querer ser más primermundista que acepta todo lo que viene sin poner en duda que es, al grado de quererse convertir en el otro y así ni ser el otro, ni ser si mismo.

De ahí la importancia de la **negociación**, la **penetración** y la **descentralización**<sup>8</sup> como se hacía mención líneas arriba.

Por eso es importante que la filosofía se convierta en fuerza de cambio de la situación histórica que la induce a pensar y a actuar. ¿Cómo? Pues asumiendo conscientemente la relación con la interculturalidad y practicándola como la relación que la relaciona al mundo de hoy desde la perspectiva plural de la diversidad cultural. Este es el momento de la transformación intercultural mediante el cual la filosofía aprende precisamente los alfabetos de la humanidad; es el

---

<sup>7</sup>FORNET Betancourt, Raúl, la interculturalidad a prueba, P. 41

<sup>8</sup><https://definicion.de/interculturalidad/>

momento, si se prefiere, de la alfabetización del saber filosófico a la luz de la pluralidad de las tradiciones culturales, sabiendo además que esa alfabetización no es únicamente teórica sino también contextual y material, ya que por ella la filosofía aprende tanto a leer el mundo desde diversas claves hermenéuticas como a compartir las diferentes hechuras de mundo en que de hecho vive la humanidad<sup>9</sup>

En consecuencia, la interculturalidad insiste en la necesidad de promover una pedagogía que, en lugar de despreciar los llamados saberes tradicionales generados en y para los diversos mundos de vida de la humanidad recupere esos saberes contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>, Óp. Cit. FORNET Betancourt, Raúl, la interculturalidad... P, 12

<sup>10</sup>Ibid. P. 28

# LA FILOSOFÍA DEL ARTE COMO MOTOR DEL DIÁLOGO

## INTERCULTURAL

*Andrés Piña Cepeda<sup>1</sup>*

El 28 de agosto de 1963 Martin Luther King, Jr. pronunció un pequeño pero fascinante discurso titulado “Tengo un sueño”, dentro del cual invita a la nación estadounidense a unirse para tocar una gran sinfonía de hermandad. Quizá somos muchos los que, en el mundo, manifestamos el sueño de que esa sinfonía pueda ser ejecutada por todas las naciones. Sin embargo, para ello es preciso lidiar con las complejas ideologías culturales que trazan barreras entre los individuos, aun cuando son de un mismo país. Si pensamos en los recursos que pueden ayudar a los diferentes grupos culturales a vislumbrar la verdadera semejanza de humanidad que existe entre ellos, el arte puede ser un factor que genere espacios de comunicación y sobre todo de fraternidad, pues a pesar de que las obras de arte (la música, el cine, el teatro, la pintura, la literatura, etc.) no pretenden universalizar, nos ayudan a generar conciencia de que existen más semejanzas de las que creemos entre nosotros mismos y

---

<sup>1</sup> Lic. en Filosofía por parte de la Universidad Pontificia de México. Soy laico. Siempre me han llamado la atención investigaciones en torno a la estética y la filosofía del arte. (separo ambos conceptos porque aunque a veces se entienden como sinónimos muchas veces se prefiere tomar con más amplitud el primero “lo bello en general”). He participado con algunas pequeñas ponencias en torno a la relación entre filosofía y arte en eventos como El Primer Encuentro de Filosofía y Cine de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx); correo electrónico: [andres94p@gmail.com](mailto:andres94p@gmail.com)

los individuos pertenecientes a otras culturas; semejanzas que se manifiestan cuando valoramos un objeto artístico de modo similar, aunque también podemos darnos cuenta que las diferencias culturales muchas veces incluso nos enriquecen cuando las tratamos de entender desde la óptica del otro.

### **La humanización del arte, lugar de encuentro intercultural**

Antes de aclarar lo que pretendo expresar con «humanización del arte», me permito advertir al lector sobre una frase de Gianni Vattimo que dice lo siguiente: «Escribir en primera persona significa para mí ponerse en cuestión dentro de un proyecto común»<sup>2</sup>. Así pues, a modo de recuperar el gran significado de lo dicho por el pensador italiano, conservaré ese estilo de escritura, pues me reconozco -como uno de muchos- en la sana labor de cuestionar mi propio punto de vista sobre cómo alcanzar y fortalecer cada día y en mayor medida el diálogo intercultural.

Después de haber hecho mención de lo anterior, es preciso para mí exponer que cuando hablo de «humanización del arte» lo hago con una completa intención de afirmar que el arte humaniza, es decir, que de algún modo nos provoca una inquietud por conocernos como lo que somos: seres humanos. Y consecuentemente, nos puede también enseñar muchos aspectos sobre nuestro ser que antes ignorábamos.

---

<sup>2</sup> Gianni VATTIMO, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder, Barcelona 2012, 108.



El término me vino a la mente a raíz de entrar en contacto con un escrito de José Ortega y Gasset que lleva por nombre *La deshumanización del arte*. En este libro, Ortega se expresa acerca del arte español de las vanguardias del siglo XX como un arte deshumanizado, esto porque es un arte que tiende a alejarse de los paradigmas o modelos estéticos tradicionales de Occidente. Muestra toda una gama de formas abstractas que ya no buscan representar de un modo tan explícito cualquier objeto de la realidad, haciendo a un lado sobre todo al ser humano. Es decir, este nuevo arte hacía el intento de expresar aquello que pudiera desprenderse -lo más que se pudiera- de aspectos que tuvieran algo que ver con la humanidad<sup>3</sup>.

Sin embargo, el mismo Ortega termina diciendo que la deshumanización en el arte no termina por existir plenamente<sup>4</sup>, porque la obra siempre proviene del artista, el cual, con su creatividad o intencionalidad deposita algo suyo en la obra de modo inevitable, aunque sea mínimo. Aquel elemento depositado -sin lugar a dudas- debe ser tomado como humano.

Al considerar la reflexión orteguiana anterior, es plausible la idea de que el arte lleva a cabo un proceso de humanización para el receptor, y ningún posible receptor queda exento de conmoverse o exacerbarse al entrar en contacto con alguna obra de arte. Cuando se sabe que un objeto es artístico y que por lo tanto fue causado por un artista, ese objeto tiende a motivar alguna reacción en el receptor

---

<sup>3</sup> v. José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1966<sup>6</sup>, 366.

<sup>4</sup> v. *Loc. cit.*

aunque sea negativa, cerrando casi por completo la posibilidad de que el receptor se muestre completamente indiferente ante la obra, aunque exprese verbalmente que no llama su atención.

Cada cultura posee formas y géneros artísticos que van configurando su identidad, y precisamente -por su función humanizadora- tienen diversas posibilidades de penetrar otras esferas culturales<sup>5</sup>. De otro modo dicho, lo anterior es como cuando nuestros productos artísticos son exportados a otros países, el arte se vuelve de verdad un elemento a través del cual se puede identificar a una nación entera o parte de su cultura (una comunidad, una pequeña población, o incluso a individuos concretos)<sup>6</sup>.

Por tanto, me parece sumamente interesante la idea de que una formación integral de las personas reclame una educación artística, la cual es vista como un auxilio para el desarrollo de diferentes capacidades cognitivas y sobre todo relacionales. Asimismo creo que el arte puede venir a ser una gran herramienta en la enseñanza de muchísimas disciplinas tales como la filosofía, la psicología, la historia, la sociología; e incluso podría ser acogido en la pedagogía de las ciencias duras, lo cual seguramente ya es llevado a cabo en algunas universidades<sup>7</sup>.

Lo que pretendo hasta este punto es hacer ver que por más específicas que puedan ser las costumbres artísticas de alguna región,

---

<sup>5</sup> v. Alejandra RODRÍGUEZ – Gustavo VARELA, *Arte, Cultura y derechos humanos*, Colección Pensar y Hacer Educación en Contextos de Encierro, Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires 2011, 53-54.

<sup>6</sup> v. *Ibidem*, 55-56.

<sup>7</sup> Cf. Aida SÁNCHEZ DE SERDIO MARTÍN, «Arte y Educación: diálogos y antagonismos», *Revista Iberoamericana de Educación* 52 (2010) 47.

siempre podemos encontrar el modo de acceder a ellas, de comprenderlas en su contexto e interpretarlas, y sobre todo de disfrutarlas.

En consecuencia, el arte nos ha configurado a lo largo de la historia un lugar de intercambio cultural, abierto a todos los que pretendamos acceder a él con la finalidad de mirar más allá de lo que nos ofrece el contexto histórico en el que espacio-temporalmente estamos inevitablemente ubicados. Incluso las nuevas tecnologías son actualmente –en el siglo XXI- grandes aliadas que abren sucursales de intercambio artístico y por lo tanto cultural.

### **Música, poesía y pintura para la mente**

Sé que son muchos los especialistas en la historia del arte de diversas culturas y regiones tanto en México como en otros países, y que han realizado análisis magníficos sobre cómo el arte propio de cada territorio está estrechamente ligado a la identidad colectiva. Sin embargo, no soy uno de ellos, aunque como gran admirador del arte se me vienen a la mente una serie de ejemplos artísticos (de música, poesía y pintura) que nos pueden ayudar a comprobar la gran cantidad de contenido racional y cultural que puede estar incluido en una obra de arte, incluso la síntesis de toda una cosmovisión.

Muchos son los grandes genios que a partir de la música han querido motivar a los individuos a ir más allá de sus sensaciones y conocimientos ordinarios, con el propósito de generar conciencia del

carácter inagotable del saber humano. Uno de los más grandes, y quizá el de mayor renombre es Johann Sebastian Bach (1685-1750), quien en 1726 estrenó una cantata que tituló *Es erhub sich ein Streit (Se entabló una batalla)*, la cual fue planeada especialmente para el día de San Miguel de aquel año, celebración que sugiere remitirse a la lucha entre el arcángel –acompañado de su ejército de ángeles- contra el dragón que aparece en el capítulo 12 del *Apocalipsis*<sup>8</sup>.

Bach, desde su contexto germano, busca que cada instrumento y verso de la composición genere sensaciones y pensamientos particulares en la asamblea eclesial, de modo que el carácter de la música cambia desde el principio hasta el desenlace. Al comienzo de la obra, se manifiesta un sonido cargado de alegría y dulzura<sup>9</sup>. Resuenan a manera de marcha militar las trompetas y el coro de ángeles, y paulatinamente se incluyen más percusiones para enfatizar la batalla. La intencionalidad del compositor busca una estrecha conexión con la interpretación del texto bíblico en su contexto helenístico, para que así, el pueblo alemán pudiera captar ya no sólo la intención de Bach sino la del mismo San Juan.

Para anunciar una conexión entre la filosofía y el arte, me parece muy atinado hablar de una interesante y bella poesía escrita por Fray Luis de León (1527-1591), dedicada a Francisco Salinas. Precisamente por la razón anterior lleva por nombre *Oda a Salinas*<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> v. Christoph WOLFF, *Bach. El músico sabio*, Ediciones Robinbook, Barcelona 2008, 45.

<sup>9</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>10</sup> Cf. Luis DE LEÓN, *Oda a Salinas* en *Biblioteca Clásica de la Real Academia Española*, RAE, Madrid 2012, 21-26.

Sobre este escrito, muchos han afirmado que el autor expone de manera muy interesante y sintética los aspectos más característicos del pensamiento pitagórico, el cual por su antigüedad muchas veces puede ser extremadamente complejo de entender, aunque lo más esencial de él puede notarse plasmado en cada uno de los versos de esta poesía y algunas otras que le son atribuidas a Fray Luis<sup>11</sup>.

Y así como el tinte pitagórico es tan característico de Fray Luis de León, cada artista puede adoptar diversos aspectos de culturas ajenas a la suya con el fin de darlos a conocer y enriquecer la visión global de los actos y costumbres humanos, promoviendo una apertura de mente en distintas partes del mundo.

En el terreno de la pintura, ciertamente encontramos una de las manifestaciones artísticas con mayor carácter de protesta y de manifestación de algún contexto cultural específico. Es también una de las artes más utilizadas para provocar la sensibilidad del espectador sobre formas abstractas. Definitivamente tiene la facilidad de representar un sinfín de mentalidades.

Por ejemplo, *La libertad guiando al pueblo*, que es un famoso cuadro de Eugène Delacroix que busca conjugar un valor moral con un hecho histórico, y es claro que ha pasado a ser una de las grandes obras del romanticismo.

Dentro de ella encontramos un carácter alegórico, ya que el valor de la libertad viene a ser representando adoptando una figura

---

<sup>11</sup> v. Eugenio DE BUSTOS, «Algunas observaciones semiológicas y semánticas en torno a Fray Luis de León» en *Fray Luis de León*, Actas de la I Academia Renacentista, Universidad de Salamanca, Salamanca 1979. 145.

femenina, cuya apariencia física y vestimenta nos sugiere relacionarla con la diosa griega Atenea. Saliendo del plano moral, encontramos el histórico, que curiosamente está representado por una muchedumbre que se va diluyendo cuanto más profundamente se le mira. Lo que nos hace ubicar a esta multitud históricamente es la construcción del lado derecho de la pintura que denota de manera muy clara la toma de La Bastilla en París en 1789<sup>12</sup>.

Así el pintor Delacroix nos demuestra que es un ejemplo más de lo profundo que puede llegar a ser el mensaje del artista en su obra, y que en el fondo puede comunicar no sólo el propio sentir sino el de muchos individuos con los cuales comparte una especie de conciencia social y cultural colectiva.

### **Comunicación intercultural desde la F. del Arte**

El haber hecho alusión a los ejemplos anteriores me hace pensar que en el plano de la Filosofía del Arte existen múltiples hectáreas de producción artística que hasta el día de hoy permanecen inexploradas. Tan sólo he hecho mención de tres obras de distinto género artístico en el apartado anterior, y no me cabe la menor duda de que para entenderlas plenamente en su complejidad sería necesario entrar en contacto con un enorme cúmulo de información histórico-cultural de cada uno de sus respectivos autores.

---

<sup>12</sup> Cf. Ernesto PAYÁ, «La pintura histórica», *Revista Chilena Infectol* 30 (2013) 51.

Ahora imaginemos cada posible obra de arte que ha salido a la luz a lo largo de la historia de la humanidad. Definitivamente creo que aquel que ose interpretar toda obra de arte con las que se tropiece en su paso por el cosmos terreno logrará adquirir una apertura cultural y una sabiduría esquivitas. Además me parece haber sido testigo ocular de ello a través personalidades admirables con quienes he tenido la dicha de coincidir en el aula universitaria.

Las teorías estéticas ciertamente se han ido reduciendo a estudiar aquellas obras de arte que poseen un sello de popularidad<sup>13</sup>, pero también me parecería necesario tratar aquellas que -estando tan ligadas a la identidad cultural de una región- nos ayuden a entender que la cultura en su totalidad no se reduce únicamente a nuestra propia visión de la misma.

Desde mi punto de vista, la acción de reflexionar el arte a partir de la filosofía debería construir importantes vínculos comunicativos en la sociedad. A veces parece que el saber filosófico es más auténtico cuanto más se emplean tecnicismos o formulaciones complejas y subjetivas por parte del pensador que propone una determinada postura.

Me parece que el lenguaje filosófico se ha ido viciando a ser entendido cada vez por menos personas. Siempre que me encuentro en un espacio universitario con motivo de algún congreso de diálogo filosófico -que aborde cualquiera de las ramas de la filosofía-, no ha

---

<sup>13</sup> Cf. John DEWEY, *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona 2008, 211-212.

faltado en mi experiencia aquel panelista que se encierra en su propio lenguaje, y de un modo tan subjetivo, que pareciera que su intención es precisamente que ninguno de los presentes entienda de lo que está hablando, de modo que no se le pueda objetar absolutamente nada de aquello que pronuncia. Y aquellos que hicieron el intento de escuchar y digerir mentalmente lo expresado por el panelista, se aventuran a elaborar preguntas sobre el contenido deformado de aquello que creen haber entendido. Debo decir que evidentemente esto no corresponde nada a un verdadero diálogo, ni genera lazos de comunicación, incluso resalta una inútil subjetividad.

Lo preocupante es cuando uno trasciende el ámbito académico y se da cuenta que la comunicación humana cada día tiende más a ser sedentaria en la subjetividad. Muchos podrían decir que en la Filosofía del Arte es aún mayor el riesgo de caer en la subjetividad. No obstante, cuando los grandes intérpretes y conocedores del arte son capaces de darnos a conocer -lo mejor posible y con sencillez- la intención del autor de la obra, estoy seguro que la comunicación intercultural adquiere una fluidez admirable. Qué decir cuando el mismo autor es quien nos capacita a comprender mejor su propio estilo.

## **Conclusión**

La reflexión tan amplia que despertó en mí la elaboración del presente escrito, me deja -por ahora- la idea de que la filosofía es una disciplina



adecuada para ayudarnos a entender las diferencias entre culturas y promover el diálogo entre las mismas, sin embargo, debe irse purificando de ciertos vicios que hasta ahora continúan dándose en quienes se ocupan de su estudio.

Una esperanza hacia esa purificación, se manifiesta desde mi punto de vista en el arte que -como se ha analizado en el primer apartado del escrito- no deja de enseñarnos lo humanos que podemos llegar a ser, al grado de vincularnos tan cercanamente con aquel que supuestamente posee una cultura contradictoria a la nuestra. En varias ocasiones he sido testigo de ello. El intercambio artístico tan variado que hoy se da gracias a los media, posibilita que entendamos en mayor medida, desde los gustos, hasta los valores propios de una determinada cultura y que al final pueden no ser muy diferentes a los propios.

Considero que el arte es un quehacer humano tan digno que -mientras muchos ponen en duda la intersubjetividad humana- la labor artística nos da testimonio de haber sido testigo de la intersubjetividad que parecía inalcanzable. Por ello, la elaboración de este escrito me motiva a profundizar más aún en las expresiones artísticas. En las de fuera, pero sobre todo en las propias de la cultura mexicana. Si a lo largo de mi vida he percibido la identidad cultural de mi país de forma poderosa y unificada, no imagino cuanto más lo será si cada día somos más los que sentimos la inquietud de generar y promover vínculos de comunicación intercultural. Y aunque quizá parezca

utópico que se puedan generar vínculos culturales internacionalmente -al menos de un modo razonable- más lo será si no hacemos nada por descubrir si es posible.

## Bibliografía

- DE BUSTOS, Eugenio, «Algunas observaciones semiológicas y semánticas en torno a Fray Luis de León» en *Fray Luis de León*, Actas de la I Academia Renacentista, Universidad de Salamanca, Salamanca 1979, 101-146.
- DE LEÓN, Luis, *Oda a Salinas* en *Biblioteca Clásica de la Real Academia Española*, RAE, Madrid 2012, 21-26.
- DEWEY, John, *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La deshumanización del arte* en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1966<sup>6</sup>.
- PAYÁ, Ernesto, «La pintura histórica», *Revista Chilena Infectol* 30 (2013) 51.
- RODRÍGUEZ, Alejandra – Gustavo VARELA, *Arte, Cultura y derechos humanos*, Colección Pensar y Hacer Educación en Contextos de Encierro, Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires 2011.
- SÁNCHEZ DE SERDIO MARTÍN, Aida, «Arte y Educación: diálogos y antagonismos», *Revista Iberoamericana de Educación* 52 (2010) 43-60.
- VATTIMO, Gianni, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder, Barcelona 2012.
- WOLFF, Christoph, *Bach. El músico sabio*, Ediciones Robinbook, Barcelona 2008.

# **LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA LA INTERCULTURALIDAD CONSTRUCTIVA**

*Julio César Quijano Cruz<sup>1</sup>*

## **I. Presentación**

Buscando como objeto de vinculo el hecho religioso, es capital establecer las condiciones de posibilidad para un dialogo en clave intercultural. Y esto porque al ser el hombre un ser religioso, es necesario afirmar que la capacidad de cada cultura de aproximarse a la divinidad ha variado exorbitantemente a lo largo de la historia humana. Máxime cuando la aproximación a la divinidad es acosa de guerras, ataques terroristas, genocidios y un sinnúmero de consecuencias que contradicen los postulados de muchas religiones.

Por ello, en el presente ensayo se considerará afirmativa la posibilidad de un dialogo intercultural desde aproximaciones intersubjetivas. Por ello, hay que decir que, en las relaciones intersubjetivas, la relación se establece entre sujetos singularmente determinados, no sustituibles pura y simplemente; y se establece por

---

<sup>1</sup> Estudios de la licenciatura en filosofía por la UCLG, estudiante de la maestría en “Filosofía de la cultura y diálogo interreligioso”, por la misma institución. Ha participado en cursos de índole humana y política tales como: “Construcción social de la paz” por el IMDOSOC, el seminario “problemas de la filosofía en México”, por la FFyL de la UNAM y el seminario “Taller de diálogo joven”, impartido por el Senado de la República. Al tiempo ha cooperado en movimientos sociales como “Encuentro con México”, el movimiento “Pastoral penitenciaria” y el IMJUVE en creación de acciones en apoyo a la juventud mexicana. Actualmente es profesor de Formación Humana y sistemas filosóficos en el Instituto Progreso y Esperanza, de inspiración católica, e imparte talleres de pastoral parroquial en la Diócesis de Nezahualcóyotl.  
Contacto: [cchnaucalpan\\_unam@hotmail.com](mailto:cchnaucalpan_unam@hotmail.com)

virtud de sus rasgos individuales. Es decir, la relación se sostiene en caracteres de los sujetos vinculados, en el perfil singular de las individualidades.

Asimismo, para emprender el camino filosófico del dialogo ad extra en el campo religioso, se han de plantear las interrogantes: ¿Qué condiciones dificultan el dialogo ecuménico? ¿se pueden dar relaciones dialógicas intersubjetivas sin perder la identidad de la misma religión? Piénsese, por ejemplo, en la figura de Abraham como punto de unión entre el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Hacia estas interrogantes, así como el análisis de la relación armónica de dialogo que permee la vida concreta de cada persona, los caminos para la paz y la relación intrínseca de paz, respeto y la concepción de la tolerancia como punto de construcción del *nosotros*.

### **Condición filosófica: el reconocimiento de la verdad en el diálogo**

En una época donde la verdad ha sido relegada a mera opinión o a un mero ámbito de la existencia humana que lejos de conducir al hombre a la auténtica felicidad lo vuelve esclavo de la opinión, conformista e incapaz de llegar a conjeturas objetivas, es menester apostar por la existencia de una verdad indubitable que debe regir la vida social y cultural de los hombres. Por ello, es este apartado se considera la apertura cultura al dialogo como momento de reconocimiento del otro en la dignidad, la libertad y el anhelo de felicidad<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> J. M. BARRO, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2012, 47.

Desde la dimensión intercultural, se ha de entender que es necesario un cambio básico de actitudes y de inveterados hábitos, así como la adopción de una metodología nueva. En efecto, se ha de esbozar una forma de racionalidad que traspase nuestra teoría del entender y con ello nos posibilite a comprender el mundo y la historia desde la perspectiva de la exterioridad del otro, lo cual no es una renuncia a la misma identidad, sino una fuente inagotable de conocimiento hacia la verdad. En la pluma de Bertranou se puede leer: «ganar el acceso al otro no desde nuestro mismo modo de pensar, sino desde la situación histórica de encuentro con él»<sup>3</sup>.

Ahora bien La perspectiva de transformación de la filosofía intercultural va más allá, por cuanto que pretende –y aquí radica su difícil desafío– implicar el «tesoro» mismo de la tradición reconocida como filosofía en ese proceso de transformación intertradicional que conlleva el diálogo entre las culturas, para que eso se ha denominado «filosofía» pueda ser renombrado y redefinido mediante la cooperación de todas las tradiciones de pensamiento de la humanidad. Es capital la deposición de los hábitos del pensar y del actuar en clave teocéntricos, de buscar al otro para dejarnos interpelar por su alteridad desde su propio horizonte.

La perspectiva por la que apuesta el movimiento de la filosofía intercultural es, por tanto, la de entrar en un proceso de intercambio que sea a su vez el lugar de convergencia de experiencias filosóficas

---

<sup>3</sup> RAUL FORNET BETANCOURT, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1994

de muy distinta procedencia, pero que se reconocen como referencias legítimas para nombrar la filosofía. De este modo se lograra la instalación de una convivencia para lograr la solidaridad que supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad. Se trata de un cambio de actitud frente a la verdad, concebida hasta ahora como proceso; donde la verdad conquistada pueda y deba ser sometida a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del dialogo intercultural. Por ello, la posibilidad de este dialogo surge cuando los interlocutores asumen como posible la comprensión de que todo quehacer filosófico se enuncia desde un *dónde* que la hace contingente y respectiva de otras formas filosóficas<sup>4</sup>.

Ahora bien, como camino metodológico, el camino de la interculturalidad para la verdad se puede alcanzar desde la vía de la interdisciplinariedad. Ello asumiría la consulta de formas de racionalidad de otras disciplinas como elemento vivificador de la estructura interna de una disciplina dada:

Se trataría de que cada disciplina asuma desde el sí el desafío de la reflexión sobre sus propios supuestos intelectivos, ensayando justamente la explicación fundante e identificante de su tipo de racionalidad. Tal proceso conlleva un doble descentramiento de la filosofía: descentramiento en el campo de sus referencias

---

<sup>4</sup> RAUL FORNET BETANCOURT, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, 58.

culturales propias; y descentramiento en el campo de sus referencias conceptuales específicas<sup>5</sup>.

De aquí que sea también una nota característica de la concepción de la filosofía intercultural como movimiento la preocupación por detener en el proceso de generación de conocimiento filosófico el desperdicio o desaprovechamiento de experiencias filosóficas alternativas. Para la filosofía intercultural es así central la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales; y es central para su propósito de transformación radical de la filosofía. Estas dos razones, mencionadas anteriormente son indispensables porque suponen:

Primero, porque ese es el camino para aprovechar en filosofía toda la experiencia cognitiva de la humanidad, y no sólo una parte de ella; y segundo, porque es la base para que el filósofo o la filósofa supere por fin esa vaga imagen de sí mismo que lejos de construir caminos esenciales han visto el hombre incapacidad de racionalidad y de búsqueda de bienes absolutos, como lo escribiría Nietzsche. La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que vive en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su mundo de vida<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> J. M. BARRO, *Antropología del hecho religioso*, 84.

<sup>6</sup> Cfr. GIMÉNEZ, G. *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, México, 2005,

Condición necesaria es considerar el lenguaje religioso como punto de convergencia a través de los símbolos. El hombre, al religarse a lo sagrado utiliza expresiones de suyo culturales que le permiten hacer objetivo lo subjetivo. Es el carácter de sacralidad en el que todo hombre inclina su rodilla y se inserta en la dimensión de trascendencia. Es por ello menester colocar la mirada sobre el código de valores que remiten a lo sagrado en clave intercultural y como modelo constructivista del camino hacia la verdad.

### **Condición teológica: el hombre es un ser relacional**

Luego de haber considerado el camino de la interculturalidad como condición para el diálogo interreligioso, se hace necesario mirar la antropología teológica como punto de encuentro de las religiones. Justo de la verdad revelada se desembocan las rutas de la fe, que si bien hunden sus raíces en la concepción de Dios que sale al encuentro del hombre, también es cierto que están sujetos a la interpretación del hombre, lo cual, ya de suyo, puede ser ruta de la intolerancia, el fundamentalismo, la moral impositiva y la relegación de los valores universales a meras conjeturas moldeables a merced de grupos religiosos.

No es necesario insistir en que dada la actual situación mundial es preponderante un dialogo intercultural e interreligioso entre el cristianismo y el islam, entre el mundo cristiano y el árabe, superando



esta misma clasificación de dos esferas distintas, cuando, como se ha mencionado, tienen el común la dignidad del hombre.

Las religiones han operado a lo largo de la historia como factor de violencia, como componente de alienación de las conciencias y como elemento retardatario de los pueblos. Pero esto no pertenece a su núcleo, ni es así mecánicamente, ni tiene por qué serlo en el futuro. Constituye, más bien, una perversión del propio fenómeno religioso. Se cumple así el viejo adagio latino *corruptio optimi, pésima*.

Pero en las religiones hay también elementos pacificadores y dimensiones liberadoras, que pertenecen a sus bases fundacionales y que pueden generar iniciativas de paz, procesos de emancipación tanto personal como estructural en la sociedad y propuestas de liberación integral.

Pues bien, sin negar el derecho a seguir haciendo teología confesional en el interior de cada tradición religiosa, tarea necesaria para poder dar razón de las creencias y no caer en la irracionalidad, uno de los principales desafíos que las religiones tienen delante hoy es la elaboración de las religiones, y, por otra, el diálogo entre religiones no puede quedarse en un simple diálogo entre caballeros y damas ociosos, sino que debe traducirse en un compromiso por la justicia en un mundo injusto, en un trabajo por la paz en un mundo pluralmente conflictivo, en una acción a favor de los derechos de la naturaleza en un mundo que sólo reconoce los derechos de algunos seres humanos, y en un compromiso por la igualdad entre hombres y

mujeres que contribuya a quebrar el patriarcado presente y activo en la sociedad y en las religiones. No habrá liberación en el mundo sin trabajo por la liberación en las religiones y sin liberación de las religiones de las múltiples opresiones a las que están sometida<sup>7</sup>.

Con todo, desde la espiritualidad de las religiones, para el teólogo luterano, Jürgen Moltmann, en el ecumenismo al pie de la cruz se puede encontrar base para el diálogo:

La unidad ecuménica de la Iglesia tiene que ser necesariamente una unidad en la verdad, y esta verdad, que posibilita y exige la unidad es la verdad de su muerte sacrificial en la cruz del Gólgota, una verdad que todo lo invade y renueva. El fundamento interno del movimiento ecuménico consiste en la oración sacerdotal del propio Jesús: "... que todos sean uno" (1n. 17:21). El fundamento externo de la comunión de los cristianos en la tierra radica en el sufrimiento de este tiempo. Sólo a través de la comunión ecuménica, puede la cristiandad dar testimonio de la paz de Dios a este mundo dividido, oprimido y destrozado<sup>8</sup>.

Por ello, se debe analizar que si la misma teología lleva a la cruz ¿Cómo hablaremos de paz, de perdón y de reconciliación, si no hemos aprendido a perdonarnos y reconciliarnos mutuamente? El mensaje de paz, perdón y de reconciliación, propio de la teología de la cruz, comienza a ser efectivo cuando en nuestras praxis eclesiales

---

<sup>7</sup> Cfr. HEIRICH FRIES, KARL RAHNER, *La unión de las Iglesias, una posibilidad real*, Herder, Barcelona, 1987, 38-41.

<sup>8</sup> JAIRO ALFREDO ROA, *Ecumenismo y paz*, en *Theológica xaveriana*, 2, 12-15.

fortalecemos los vínculos de comunión y fraternidad entre los cristianos. Si se parte de la cruz como prueba definitiva de la praxis ecuménica, se hace válidas las palabras de Moltmann:

El ecumenismo surge en la cruz, donde nos encontramos a nosotros mismos al pie de la cruz de Cristo, y bajo su cruz nos descubrimos como hermanos y hermanas, como hambrientos que sufrimos una pobreza común. Como cautivos en el mismo pecado. Al pie de la cruz estamos todos con las manos vacías. No tenemos nada que ofrecer sino el peso de la culpa y el vacío de nuestros corazones. Al pie de la cruz no estamos censados como protestantes, ni como católicos, ni como ortodoxos. Allí los impíos son justificados, los pobres enriquecidos y los tristes colmados de esperanza<sup>99</sup>.

Es necesario sanar las heridas del hombre de hoy: la marginación, el hambre, la injusticia, el desprecio hacia la pobreza y la indiferencia, por ello el camino del hombre religioso no debe ser el del desprecio, sino aquel que pone de manifiesto la dignidad de la persona humana como un ser con ansia de trascendencia y paz.

### **Consideraciones finales: el camino hacia la verdad en la fraternidad**

Con todo lo esbozado hasta ahora se puede concluir el presente ensayo con las siguientes proposiciones, misma que emergen de una

---

<sup>99</sup> JAIRO ALFREDO ROA, *Ecumenismo y paz*, en *Theológica xaveriana*, 2, 18.

ética con clave intercultural e interreligiosa. En primera instancia hay que decir que, la revelación puede ser condición de justicia y paz, sin alterar ni empobrecer el dato revelado y, en segundo lugar, que la fe como momento cultural involucra al hombre con su historia como historia de salvación.

Así, de lo dicho se deduce que un pluralismo dogmático es, a veces, admisible sin perjuicio de la unidad eclesial. Si la única e idéntica fe puede ser formulada de diversos modos en diferentes momentos históricos, tal vez una variedad semejante pueda ser tolerada en un mismo periodo cronológico para culturas diversas. Los credos pueden ser considerados como el resultado de las exigencias íntimas de una fe vivida; no deberían ser impuestos por la acción de una autoridad exterior sobre pueblos que no están preparados para ellos. Los cristianos de los primeros siglos eran ortodoxos en su fe; sin embargo, tal vez no hubieran podido entender el sentido de algunos dogmas que el cardenal Bea consideraba "necesarios para la salvación". ¿Por qué no dar la misma libertad a pueblos de culturas totalmente diversas, aunque vivan en la misma época histórica?

De acuerdo con las enseñanzas del Vaticano II se podría preguntar abiertamente si el cristianismo no ganaría en profundidad si hubiera una diversidad mayor en las formulaciones de su fe. La unidad dentro de la diversidad a que se llegó en el decreto de unión del Concilio de Florencia puede ser paradigmática para las relaciones católico-protestantes. Hasta hace poco era común entre los católicos

polemizar contra los slogans de la Reforma que pueden, ciertamente, ser entendidos en un sentido al que podríamos llamar incompatible con la visión católica. Pero muchos teólogos católicos de la pasada generación, incluyendo algunos de los más eminentes (Rahner, Küng, Bouyer, Van de Pol...) han puesto de manifiesto que esas formulaciones admiten una interpretación católica.

## Bibliografía

- J. M. BARRO, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2012.
- FORNET BETANCOURT, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1994
- GIMÉNEZ, G. *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta ,México, 2005,
- HEIRICH FRIES, KARL RAHNER, *La unión de las Iglesias, una posibilidad real*, Herder, Barcelona, 1987.
- JAIRO ALFREDO ROA, *Ecumenismo y paz*, en *Theológica xaveriana*, 2



## REFLEXIÓN ACERCA DE LA POSIBILIDAD DE UNA INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA

*Juan Luis Ramírez Rosales<sup>1</sup>*

En la actualidad el hombre se encuentra frente a una gran diversidad de culturas y por ende de religiones, tal hecho refleja el aumento de las creencias y el surgimiento de nuevas formas de pensamiento. De tal manera que podemos decir que todas las creencias, todo el conjunto de culturas y de pequeñas comunidades de vida forman parte de una gran sociedad, desde este panorama vale la pena hacernos una pregunta: ¿Es posible una relación intercultural constructiva, que sea integradora, pacífica, respetuosa y que vaya más allá de la mera tolerancia, no sólo de mutuo entendimiento sino de construcción de un ámbito del *Nosotros*?

Para responder a dicha interrogante es necesario considerar que todo hombre que nace en determinada comunidad y contexto específico se hace a manera de lo que los demás le proporcionan, es decir, lo que aprende el individuo es lo que va viendo en sus primeros años de desarrollo y conocimiento del mundo. De tal manera que con el paso del tiempo el niño después hecho hombre deberá afianzar sus creencias y hacer suya la cultura que ha recibido, a fin de buscar su

---

<sup>1</sup> Actualmente estudiante de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en el Pensamiento Contemporáneo* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Dato de contacto: [luis\\_ramirezrosales@hotmail.com](mailto:luis_ramirezrosales@hotmail.com)

propio fin específico dentro de su propia comunidad, dicho de otra manera, alcanzar sus objetivos con lo que tiene.

Toda cultura denota ciertas creencias y una religiosidad específica, quizá sea ésta la de que encause los actos y los proyectos a largo plazo de las diversas culturas en todo el mundo. Luego entonces, en el esfuerzo por responder a dicha interrogante, la respuesta parecería clara, no. Pues el hecho de no es posible una relación intercultural constructiva, difícilmente puede ser integradora, pacífica o respetuosa, no puede ir más allá de la sola tolerancia, pues justamente lo que se podrá alcanzar es solamente eso, la tolerancia.

En todas las culturas se encuentra una religión específica y ésta puede tener parecidos con otras culturas, pero nunca se podrá integrar una con otra. Esto es porque del solo partir de una cosmovisión cultural no se sigue la interculturalidad, así como tampoco se sigue el surgimiento o en vínculo cultural con otro, no hay verdadera interculturalidad. Esta postura que tomé es desde una panorámica visión de la realidad cultural, de donde entresaco la idea de sociedad y me baso en la filosofía un tanto personalista para defender mi postura, tomando las ideas de algunos filósofos relacionados al personalismo. Ahora lo desarrollo más a fondo.

Pues bien, en el momento en que la persona comienza a formar parte de una comunidad y, por lo tanto, de una sociedad determinada, sin duda adquiere ciertas responsabilidades y privilegios por pertenecer a la misma. Sin embargo, el hombre, que es un ser tan



dinámico en todas sus áreas, parece encontrar en esta relación, a veces, limitaciones, privilegios, responsabilidades, incluso castigos o premios. En esta relación surge un problema muy conocido, algo que en la Teodramática se enuncia como la tensión antropológica<sup>2</sup>, así es como lo llama el filósofo y teólogo suizo, Hans Urs von Balthasar, que parece perseguir al hombre desde que éste se reúne para formar comunidades. El problema está dirigido a la absolutización de alguno de estos, ya sea el hombre o la sociedad. Será por esto, que algunos pensadores busquen encontrar o dar una propuesta que pueda resolver de manera justa esta problemática. Estos hombres y mujeres buscarán responder sobre quién se debe poner el acento y por lo tanto darle la primacía ante todo lo demás, ¿el hombre mismo?, ¿la gran sociedad? o, ¿la pequeña comunidad?

Posiblemente existen numerosos artículos, investigaciones, libros y tratados sobre la naturaleza del hombre en su relación con los otros. Para algunos, esta relación puede ser sumamente problemática en cuanto que la vivencia en sociedad sea algo natural en el hombre, es decir, una tendencia que es natural y que de inmediato lo lleva a vivir en comunidad y relacionarse con los otros, siempre necesitando del otro como un ser fundamental para vivir bien, algo que todos los hombres por naturaleza quieren. Por otro lado, se encuentran también aquellos que afirman, que esta relación no se da de manera natural, y, además, que la subordinación del individuo a la masa o al poder civil

---

<sup>2</sup> HUVB, teodramática pag 356

se tiene que dar para que el Estado funcione de manera adecuada pues, consideran que la sociedad no es natural y priva a la persona de aspectos esenciales a los que tiene que renunciar a fin de vivir en armonía con otros.

De tal suerte que surge en las culturas una obstinada búsqueda por dominar el mundo material y un trágico abandono de los viejos apoyos de la tradición intelectual, como se menciona en la filosofía, algo que, desde Descartes, ha caracterizado el pensar y actuar político del hombre moderno, ha llevado a polarizar el valor de la toma de conciencia individual que permite conocer el mundo y darle un sentido ético. Evidentemente el peligro de esta polarización se encuentra en menospreciar y olvidar la primacía de las relaciones humanas y el reconocimiento del valor del otro. Existe una diferencia, que tal vez no es muy clara para algunas épocas, entre dar la primacía a la persona y llevar a ésta a considerarse como poseedora de la totalidad, significados muy diversos y que pueden confundirse si no son bien explicados.

Sin duda, la persona debe ser reconocida en su autonomía así como en su independencia, pues su valor ontológico lo exige, y en virtud de su ser no puede ser considerada como parte numérica e intercambiable, sin embargo, desde la visión del individualismo, la posición social de la persona es peligrosa, pues pareciera reclamar una absoluta independencia en su relación con los otros. De esta manera, la sociedad no se vuelve fruto de su naturaleza, sino que

instrumento de satisfacción egoísta e individual, la sociedad adquiere entonces el valor que cada uno le da en cuanto lo sirva.

Si la relación social es considerada complicada e incluso problemática, bajo este esquema se vuelve mucho más agresiva hacia el mismo hombre, pues las normas bajo las cuales se rige la vida social, están viciadas al tener como fin un bien común, tal que únicamente es considerado bajo el bien común de las individualidades y estas como una suma de entidades. Su peligro está en olvidar la razón de su ser social en cuanto necesita del otro y de la sociedad para satisfacer sus necesidades materiales y que le permiten donarse al otro para compartir y desplegarse en el bien del otro través de las potencialidades espirituales.

Dentro del bien común se encuentra la necesidad de la persona de comunicarse y de compartir su ser con el otro. En su obra *Persona y bien común*, Jacques Maritain dice que la persona exige por naturaleza, en virtud de su dignidad, así como de sus necesidades, ser miembro de una sociedad<sup>3</sup>. Entonces la persona no se favorece entonces bajo estas dos acepciones, dignidad y necesidad, de la sociedad, únicamente como su poso de donde tomar lo que le sirve y desechar lo que a su interés no compete, sino que en sus relaciones de donación encuentra el servicio y la comunión que lo enriquecen en cuanto que se relaciona con otras personas de otras culturas. El conocimiento y la moral tienen en la dinámica de las relaciones su

---

<sup>3</sup> Persona y Bien común pag 53

fundamento, fundamento que le permite acceder a la educación para vivir según su dignidad humana. Será entonces bajo estos aspectos que el bien común se presenta como fin del todo social, según el autor.

Luego entonces, hablar del hombre en cuanto generalidad presenta siempre un gran riesgo y éste se encuentra en la posibilidad de olvidar al hombre concreto. El hombre singular nunca puede ser considerado como parte y es importante mencionar este peligro tan constante en la filosofía y que lleva a pasar a segundo plano el hombre concreto en aras de la generalidad, en este caso, de la humanidad. Parecería irónico que la filosofía que exalta el yo sea la misma que termina por zanjar en la negación de lo concreto así como de lo singular.

La riqueza antropológica que por siglos había buscado penetrar en la integralidad del hombre, haciendo énfasis en aspectos como la dignidad, la naturaleza, las facultades espirituales y sensitivas y sin dejar atrás la gran conquista de la Ilustración Francesa sobre la libertad, se empobrece de sobremanera al reducir y perder el valor del yo. Apoyándose de la pérdida en la valoración del conocimiento metafísico, diversas disciplinas surgen y se apoderan de todo aquello que parece disolverse en la confusión popular. Por su parte la psicología no se queda atrás y coopera en la desintegración del hombre hasta volverlo una suma de partículas y estímulos que pueden ser analizados y controlados bajo ciertos métodos.

Es concebir al hombre y su relación con los otros como un mero accidente provoca la desintegración de su naturaleza pues como menciona Gevaert, “el ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura, eso es, separada y aislada de la comunión con el otro”<sup>4</sup>.

La individualidad rescata la primacía de la persona y reconoce, en cierta medida, su lugar, ordenado, en la sociedad, sin embargo, el hombre no puede considerarse como aislado e independiente, carente de toda responsabilidad social y moral con los que lo rodean, además de que en esta limitación de lo social se termina volviendo enteramente a lo material y deja de lado, lo espiritual, provocando una escisión trágica en el hombre. El colectivismo por su parte olvida el valor personal de cada ser humano y lo hace una parte más del todo social. Sus ideales ayudan y promueven mayor colaboración social pero que en su mayoría llevan parte de engaño, pues se da la entrega de la persona en su totalidad a los intereses del partido o Estado.

Los peligros de estas ideologías tan drásticas es que pretenden ser la solución total, y en este sentido, buscan abarcar el control de la persona en su totalidad, algo que nunca será sano y que además ninguna estructura humana puede abarcar completamente. Tal como lo hace Maritain, que se caracterizará por no hacer una separación drástica entre su filosofía y su fe, por lo que cualquier sistema ideológico que pretendiera reducir la persona en su individualidad, ya

---

<sup>4</sup>JOSEPHGevaert. *El problema del hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 37.

sea por una propuesta egoísta y aislada de una suma de individualidades, así como una disolución en la colectividad, será una propuesta que atente contra la primacía de la persona, su naturaleza y por lo tanto la ordenación a su fin último absoluto.

El problema de la escisión en el sujeto es que la moral también parece estar en confusión y no tener un puerto seguro al cual mirar, y que como consecuencia las virtudes son tan intercambiables por las habilidades que el mundo moderno pareciera haber confundido unas por otras. Es por eso que, considero que solo profundizando en las bases de la política así como de los valores y principios que le permitieron a la cultura occidental progresar y, vivir bajo sistemas más humanos, es que se puede recuperar la vocación que el Estado tiene ante la persona y que en virtud de que el primero sea conformado por hombres estos deben conservar la virtud moral en su integridad, así como vivir por el bien de la comunidad buscando el bien común en cada persona concreta, lo cual evidentemente abarca a toda comunidad, cualquiera que esta sea.

¿Entonces a dónde nos encaminamos entonces como tribus humanas? Si bien no puede ser posible una interculturalidad que vaya más allá de la mera tolerancia, todos nosotros miembros de una tribu humana nos encaminamos a algo y eso es al bien subjetivo. Si es cierto que todas las culturas se encuentran centralizadas en sí mismas, aún con ello se forma la gran sociedad humana, como he mencionado antes, pues de la individualidad de las culturas es que se

forma toda la sociedad cultural, así como sociedad, todos nos encaminamos quizá a la colectividad del bien común, pues todo individuo frente al bien común se ve interpelado, lo mismo para la diversidad religiosa.

Luego entonces, la opción ante tal cuestión puede ser la que plantea el personalismo, postura que si bien atañe a la sociedad en general o en específico, puede, también, ser aplicada a la cultura, pues bien la cultura es una sociedad, de manera que lo que se intenta teorizar y aplicar a la vida concreta es plausible para el individuo que se ha formado bajo las creencias y las leyes de vivencia cotidiana de la cultura en que ha sido engendrado.

Como ya se ha aludido algo, el personalismo surge como una alternativa, una propuesta de vida y no solo de teoría, a la forma de posicionar el hombre ante la sociedad, y el modo, ya sea a partir de la metafísica u ontología, su posición política y social, su libertad o capacidad de razonar, su subjetividad y subsistencia que, en filósofos y pensadores del siglo XX surge el interés por rescatar desde alguna dimensión, como las aquí mencionadas, que ponga de relieve la grandeza e importancia de la naturaleza humana como sujeto primero de toda sociedad, y que tiene una relación esencial con la sociedad al formar parte directa y de manera biológica de una comunidad. Dentro de esta forma, tan variada y con tantas ramas posibles, existe un común denominador que permite identificar ciertas posturas y más allá que éstas, permite identificar personas concretas que sin querer volver

a caer en el mismo reduccionismo y llevar a la persona a una teorización más, buscan centrar el sentido de la realidad en torno a la persona y estructurar su pensamiento y filosofía en y desde la persona concreta.

El personalismo tiene la peculiaridad de querer encarnar su teoría y de querer llevar a las profundidades de su actuar todas sus propuestas y bajo esta intención es que aparecen una serie de premisas o características comunes a la propuesta personalista. Dentro de estas me limito a enumerar solo algunas, de las cuales Josef Seifert considera comunes y a la vez necesarias del pensamiento filosófico:

- 1- Una insalvable distinción entre personas (sujetos racionales) y seres impersonales.
- 2- La capacidad de la persona para conocer y vivir la verdad objetiva, sin relativismo ni subjetivismo
- 3- La libertad de la persona para ser dueña del ser y no ser de sus actos.
- 4- El descubrimiento del corazón humano como sede de los afectos, sin reducir la racionalidad al intelecto y la voluntad.
- 5- La relación de la persona con el mundo en su totalidad, con el ser y con Dios. Sólo en esta relación con el Ser divino puede la persona alcanzar su realidad y yoidad últimas. Por tanto, la capacidad



de realizar actos religiosos de adoración o acción de gracias es esencial para la estructura racional de la persona.

6- La aceptación de la boeciana definición de persona como sustancia individual de naturaleza racional.

7- El valor único (dignidad) de cada persona.

8- La primacía del amor: la persona ha de ser afirmada por sí misma, contra el hedonismo, eudemonismo, etc.

9- La primacía absoluta de los valores morales y religiosos.

10- La aceptación de la persona como realidad esencialmente relacionada con la comunidad.

11- La capacidad para obrar por el bien o por el mal.

12- La obligatoriedad de los imperativos morales absolutos, que nunca se pueden dejar en suspenso.

13- La afirmación de Dios como ser personal y sentido último.

Si bien no nos podemos quedar con una sola idea sobre la posibilidad de una interculturalidad en la actualidad, podemos tomar en serio el papel de individuo y quizá como lo hace el filósofo Maritain no separar, aunque en el caso actual sería mejor no separar la cultura de la religión y partiendo de ese presupuesto dar pasos que encaminen a la gran sociedad de culturas.

Esta postura del personalismo de Jacques es plausible, aunque no es absoluta, pues en realidad, lo más común en la interculturalidad es justamente la tolerancia, la convivencia con otras culturas, el vago

conocimiento de otras ideologías, pero la no solidad formación en la aceptación y la comunicación de las propia identidad de vida. Pues por un lado tenemos la subjetividad en la prioridad de la cultura a la que se pertenece, pero por otro lado tenemos, siempre, la búsqueda de la supervivencia o de hacer que prevalezca nuestra forma de pensar, esto en natural y hasta cierto punto se entiende, pero de ello no se sigue, al menos filosóficamente, el hecho de hacer que mi forma de pensar se aun universal. Esto en la interculturalidad no se ve aún.

Por tal motivo es necesario ahondar más en el tema, por ahora sea basto entender que la interculturalidad se alcanza en el ejercicio de la tolerancia, principalmente, en la sana convivencia, aunque con miras al alcance de la plena forma de concebir al otro. Dicho de otra manera, todos debemos, y en realidad es así, comenzar con la tolerancia, con el dialogo entre culturas, sabiendo que varias de las practicas que yo puedo realizar otros también pueden estar haciendo lo mismo, aunque con otro sentido, que quizá no va muy lejos del mío. Una vez logrado esto se da un paso más y es el de la aceptación del otro, así como cada individuo busca su propio bien, se debe hacer en la comunidad.

Pues como ya se ha expuesto antes, la individualidad redime la preeminencia de la persona y reconoce su lugar, ordenado, en la sociedad, sin embargo, el hombre no puede considerarse como desierto e independiente, en realidad no es privado de toda responsabilidad social y moral con los que lo rodean, además de que

en esta limitación de lo social se termina volviendo totalmente a lo básico y deja de puesto, lo espiritual, avivando una disidencia trágica en el hombre y en la sociedad cultural.

Como también se ha hablado antes, en cambio el colectivismo por su parte deja de lado la valía particular de cada ser humano y cultura que los rodea, y lo convierte en una parte más del todo social. Sus ideales ayudan y suscitan mayor asistencia social pero que en su suma llevan parte de artificio, pues se hace realmente todo lo contrario, dejando nosotros de lado, un poco, el tema del Estado, pues de entrar en ese tema sería no solo perder el hilo de la respuesta, sino también la posibilidad de abordar la cuestión desde un ámbito político social dentro de la antropología cultural.

A tal punto podríamos decir que la postura tomada solo nos remite al mutuo entendimiento y no a la construcción de un ámbito del *Nosotros*. A ello respondemos: la construcción de la sociedad se alcanza no solo con la capacidad de entender a las demás culturas, sino también con la aprobación y con la apertura a la riqueza que se adquiere de la otra cultura. Toda comunidad se ve en sí misma, lo propio de su interés es lo que atañe a ella misma y no a una nueva cultura, la novedad en las culturas aún no es contada. Sin duda para que en toda la diversidad cultural exista la interculturalidad se requiere primero que cada comunidad se abra a otras comunidades, luego entonces se lograra como dice Maritain el alcance del bien común. Pensemos en que realmente cada individuo busca el bien, con éste se

puede lograr lo que tanto se busca, pues el bien cuando deja de ser subjetivo y pasa a ser común, se vincula con otros y no solo con uno mismo, de esta forma ya planteado como bien común es que la interculturalidad se alcanza.

La clave de la interculturalidad subyace en cada región cultural, en cada forma de dar culto, de creer en la fertilidad, de relacionarse con hombres y mujeres, etc. Decir que la interculturalidad es algo ya cercano quizá sea una expresión muy arriesgada, quizá nos estaríamos metiendo en un tema demasiado denso, si tomamos la pregunta inicial nos damos cuenta de que en verdad la interculturalidad es más que tolerancia del otro, es más que sana convivencia, más que un constructo, es en realidad aquello que supera todo lo anterior. La interculturalidad siempre buscará el camino que conduce al diálogo constante y a la verdadera relación con las demás culturas.

# **APORTE REFLEXIVO ACERCA DE LA INTERCULTURALIDAD EN CLAVE INTERSUBJETIVA**

*José Alberto Rodríguez Carmona<sup>1</sup>*

## **Introducción**

Hoy más que nunca se habla de la interculturalidad y es en casi todos los ámbitos de la vida política, intelectual y social de la humanidad que se manifiesta una idea a favor o en contra, dando sendas definiciones sobre la problemática que surge en torno de dicho concepto.

No podemos negar el impacto que tiene en la filosofía, sobre todo en la comprensión del encuentro cultural que se da en un mundo globalizado, tenemos que comprender y analizar el hecho del encuentro entre seres humanos, en la transmisión de su cultura y percepción de la vida, en la influencia positiva o negativa dentro de la diversidad cultural que nos plantea un mundo cada vez más comunicado y cercano; la posmodernidad nos ha alcanzado y hoy más que nunca es imperante revisar el impacto de la interculturalidad en el desarrollo social y personal del ser humano.

---

<sup>1</sup> Imparto las clases de Formación Cívica y Ética I, de Orientación y Tutoría III, y soy tutor de los alumnos del segundo y tercer año de secundaria del Instituto Canadiense Clarac. Estudié filosofía en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, hoy facultad de filosofía de la Universidad Católica Lumen Gentium, y cuento con el bachillerato pontificio en filosofía por la Universidad Pontificia de México. Me he especializado en la educación y atención a adolescentes, cuento con un diplomado en Orientación Educativa por la Universidad Autónoma de México, otro en Psicología del Joven Actual por la Universidad Anáhuac, y uno en Formación Cristiana y Pastoral Educativa por la Universidad Pontificia de México; así como diversos cursos y talleres de corte psicopedagógico. Soy laico y mi correo de contacto es [josalberto11@gmail.com](mailto:josalberto11@gmail.com)

Entre los siglos XVI a XVIII el colonialismo y sus rutas mercantiles acercaron a las culturas, sin embargo aún existía el celo y las ideas de superioridad entre las mismas, cada una trataba de demostrar que su sociedad era la mejor, dando pie a los absolutismos y a los estados que más tarde serían de corte beligerante. No hubo intercambio cultural, los países colonizadores arrasaron con las culturas colonizadas e impusieron sus ideales de justicia, fe y razón; algunos pensadores de la época trataron de frenar esta locura colonialista y dieron pie a la defensa de derechos naturales, tal como sucedió con Fray Bartolomé de las Casas o Fray Francisco de Vitoria en el México Novohispano.

Más tarde, siglo XIX, la carrera imperialista de los países potencia cerró aún más las posibilidades de un interculturalismo, había poco entendimiento y muchos deseos de un conflicto bélico para acceder al poder político, territorial y armamentista de la época. El hombre estaba cada vez más alejado y con pocas ganas de un intercambio cultural en términos pacíficos, así la primera y segunda guerra mundial fueron el escenario de diversas corrientes fascistas, socialistas, capitalistas y raciales; el ser humano enfrentaba una de sus peores crisis como humanidad.

Fue en el siglo XX que se empezó hablar con más conciencia de la necesidad de un interculturalismo, la guerra fría nos dibujó un nuevo mapa sociopolítico, pero se hablaba más y más sobre los derechos, ya no naturales sino humanos que años atrás (1945), en la Declaración

de los Derechos Humanos se daban a conocer<sup>2</sup>. El Hombre tiene más conciencia del otro, aunque lamentablemente también el posmodernismo lo ha llevado a ser un ente egoísta paradójicamente, la relación con el otro es utilitarista, poco cercana y efímera, la tecnología lo conduce desbocadamente al aislamiento como los *hikikomori*<sup>3</sup>; por eso hoy en día cabe la pregunta: ¿es posible una relación intercultural constructiva?

El mundo sigue evolucionando, los conflictos siguen existiendo, las doctrinas nacionalistas, y el hermetismo cultural aún vaga en las mentes de quienes dirigen los destinos de las naciones, pero a pesar de ello la necesidad de un dialogo cultural se ha incrementado y con ello el deseo de un interculturalismo, han surgido conceptos como “la aldea global”, el “hombre del mundo”, “un mundo sin fronteras”, y como decía al inicio, esto ha traído tanto a detractores como defensores de la interculturalidad; en el presente ensayo trataré de reflexionar en este mismo sentido para responder a la pregunta antes planteada, tomando como base el respeto a los derechos humanos, punto de partida de una interculturalidad actual.

---

<sup>2</sup> Es importante hablar de los Derechos Humanos porque ellos son la base para que exista una verdadera interculturalidad.

<sup>3</sup> En Japón ha surgido un problema agudo en la juventud de ese país, jóvenes se apartan de la vida social y prefieren la vida virtual a estos se les conoce como *hikikomori*. Éste término empleado en la literatura científica por primera vez en 1986, es un síndrome psicopatológico y sociológico que sufren personas que se retiran completamente de la sociedad durante al menos seis meses, recluyéndose en su casa para evitar cualquier compromiso social que no sea virtual. Inicialmente, se creía que estaba vinculado únicamente a la cultura japonesa pero se han detectado caso en otros países como Omán, Italia, España, India, Estados Unidos y Corea.

## Cultura: punto de partida

Cada cultura absorbe elementos de las culturas  
cercanas y lejanas, pero luego se caracteriza  
por la forma en que incorpora esos elementos.

**Umberto Eco**

Antes de empezar con nuestro quehacer es necesario entender lo que es cultura, cometido no fácil puesto que el mismo término tiene varias acepciones, por ejemplo, el término cultura—en su sentido etimológico—proviene del verbo latino *colere*, que significa cultivar o aguardar con cuidado, y hace referencia al cultivo del espíritu humano y de las facultades intelectuales del hombre. Empero, la Real Academia de la Lengua Española define cultura como el conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico, también como el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc. Popularmente es el conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo (Real Academia Española, 2006).

El concepto de cultura es uno de los más difíciles de entender porque tiene múltiples abordajes desde diversas disciplinas científicas que tratan de integrar una definición común; es más, no podemos



hablar de la existencia de una cultura sino de una diversidad de culturas que conviven e interactúan dentro de un espacio determinado.

Raymond Williams<sup>4</sup> (2000) realizó una compleja historia de este y distinguió tres sentidos modernos básicos(Alavez, 2014):

- Desde sus raíces etimológicas en el mundo del trabajo rural, la palabra adquirió un significado próximo a la civilidad.
- En el siglo XVIII, se volvió más un sinónimo de civilización, entendida como un proceso general de progreso intelectual, espiritual y material.
- Hacia finales del siglo XIX, la cultura empieza a dejar de ser un sinónimo de civilización y se convierte en su antónimo. La cultura requiere ciertas condiciones sociales y puede tener una dimensión política. Civilización y cultura caminan cada una por distinto camino. La civilización designa algo sociable, una cuestión de cordialidad, de buen juicio y buenas maneras y tiene connotaciones imperialistas. La cultura, por el contrario, es algo absolutamente extraordinario, espiritual, crítico y elevado, y no algo que permita estar contento y a gusto con el mundo.

La cultura, entonces, es un concepto pluralista, no obedece a una sola idea (univocista), sino que es el resultado determinante del intercambio humano, es la suma de diversos factores que integraran a la persona humana y a una sociedad, tendrá que ver con lo social, lo

---

<sup>4</sup>Novelista, dramaturgo, comunicólogo y comunicador, es uno de los padres de los primeros estudios culturales británicos, orientados por su perspectiva crítica, de influencia marxista. Está considerado como el pensador británico más importante del pasado siglo en el ámbito de la historia de la cultura y de los estudios culturales.

político, la religiosidad, la fe, el arte, las tradiciones, y que conformarán el espíritu crítico del hombre; por lo tanto la cultura será un factor importante para el desarrollo social de la persona humana, se trata de una abstracción, el instrumento que Occidente se ha dado para construir su conocimiento sobre el otro.

### **Hacia un concepto de Interculturalidad**

El interculturalismo, en su acepción más básica, es “el compartir y aprender a través de las culturas con el fin de promover el entendimiento, la igualdad, la armonía y la justicia en una sociedad diversificada”(Loyola Marymount University, 2017). Esto responde a nuestro concepto esbozado de cultura, donde la pluralidad es la base para sustentar una definición más acorde a la realidad que vivimos.

Según Araceli Mondragón (2010), el concepto de interculturalidad:

...surge un poco después del concepto de multiculturalidad y como una forma de complementarlo; el uso de ambos como categoría analítica de las realidades sociales y políticas se hace común y recurrente a finales del siglo XX. Así, si la propuesta multicultural se refiere a la coexistencia de distintas culturas dentro de un mismo territorio e incluso compartiendo un mismo marco jurídico, la interculturalidad apela a la relación simétrica y dialógica entre culturas diversas en un intento de conocimiento y aceptación, trascendiendo la simple tolerancia.

Esta definición de la profesora Araceli nos ayuda a poder contestar la pregunta planteada al inicio del presente ensayo: ¿es posible una relación intercultural constructiva? A lo que mi respuesta es sí, porque precisamente en este tiempo en que vivimos (siglo XXI), se ha creado una necesidad trascendental de diálogo entre culturas para conocerse, aceptarse, tolerarse en base al respeto de la dignidad humana y así alcanzar los objetivos propios de cada una.

También en el inicio decía que para lograr este cometido de la interculturalidad era necesario partir del respeto a los Derechos Humanos, pero ¿por qué partir de ello? La respuesta es sencilla, y es que para que exista un diálogo intercultural, es necesario reconocer la dignidad humana del otro, aquello que lo ha ser y que a su vez, yo como individuo, descubro en mi propia persona. El diálogo intercultural es el diálogo de mi ser con su ser, compartir mi existencia para integrar tu existencia en mi vida, y así, conformar una nueva cultura personal, afectando indudablemente a la cultura en la que me desarrollo.

Para el Consejo de Europa (2008), el diálogo intercultural consiste en:

...un intercambio de opiniones abierto y respetuoso, basado en el entendimiento mutuo, entre personas y grupos que tienen orígenes y un patrimonio étnico, cultural, religioso y lingüístico diferente. Contribuye a la integración política, social, cultural y económica, así como a la cohesión de sociedades culturalmente diversas. Fomenta la igualdad, la dignidad

humana y el sentimiento de compartir objetivos comunes. Tiene por objeto facilitar la comprensión de las diversas prácticas y visiones del mundo; reforzar la cooperación y la participación; permitir a las personas desarrollarse y transformarse, además de promover la tolerancia y el respeto por los demás.

La Interculturalidad es necesaria hoy en día donde la dinámica posmodernista es la globalización, la conformación de una sola cultura “occidental”, no podemos olvidar que cada rincón del planeta existe un hombre y ese hombre es capaz de crear una cultura para abarcar la complejidad de su propia existencia, no podemos llegar como en el colonialismo a someter, al contrario, hoy en día tenemos que aprender a dialogar para convivir y compartir y así transformarnos en un nuevo ser cultural.

## **Conclusión**

Estar abiertos al “otro” es la clave de una verdadera interculturalidad, pues el punto de partida es el diálogo y el respeto a la dignidad humana, los Derechos Humanos nos ayudan a comprender esta realidad, pues como valores y leyes permiten al hombre regular su percepción del otro. No podemos seguir actuando desde un punto de vista ególatra donde el único beneficiado resultara ser “yo”, sino que ambos sujetos, en el intercambio cultural, les tendría que contribuir a la comprensión de sí, enriqueciendo de esa manera su propio ser.

El objetivo del interculturalismo es entonces: compartir y aprender a través de las culturas con el fin de promover el entendimiento, la igualdad, la armonía y la justicia en una sociedad diversificada, y puesto que las sociedades cada vez son más cosmopolitas, debe darse ese intercambio cultural por medio del aprendizaje de un idioma, conociendo las tradiciones, respetando los códigos éticos y las leyes que rigen cada lugar, por mencionar algunos aspectos; por ello se nos habla de inclusión, equidad, igualdad y justicia, los nuevos valores para una sociedad sin fronteras culturales.

Sí se puede hablar de interculturalismo a partir de la pluralidad y el respeto a los derechos básicos del ser humano, podemos dialogar pese a los embates del posmodernismo y el mundo globalizado, es más, hoy más que nunca se tiene que retomar el sentido y la importancia del mismo puesto que, ninguna sociedad puede estar ajena al intercambio cultural que se presenta en el nuevo orden social.

## Bibliografía

Alavez, A. (2014). *Interculturalidad: conceptos, alcances y derecho*.

México: Cámara de Diputados, Mesa Directiva.

Loyola Marymount University. (2017). *Interculturalismo*. Los Ángeles:

División de Asuntos Interculturales, LMU.

Real Academia Española. (2006). *Diccionario esencial de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.

Consejo de Europa (2008): *Libro blanco sobre el diálogo intercultural, vivir juntos con igual dignidad*, Ministerio de Cultura de España.

Williams, Raymond (2000): *Palabra clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Mondragón, Aracely (2010): *Interculturalidad, historias, experiencias y utopías*, México, Universidad Intercultural del Estado de México / Plaza y Valdés.

# FUNDAMENTOS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL DESDE EL “*PROYECTO DE UNA ÉTICA MUNDIAL*” DE HANS KUNG

Gustavo Rojo Rojo<sup>1</sup>

## Introducción

El trabajo que realiza Hans Kung en su libro *proyecto de una ética mundial*<sup>2</sup> parece ser más que un proyecto ambicioso de fundamentar normas morales que sean aplicables para toda la humanidad un libro donde se formulan las tesis principales que responden a la justificación de por qué es relevante una ética mundial.

Kung, en la introducción, da cuenta de la dificultad que implica realizar como tal una ética mundial. Me parece que él mismo explica lo que si pretende ser el libro “lo que sí es justamente tarea de un teólogo ecuménico es poner los datos de coincidencia ya existentes al alcance de la conciencia pública, y también intentar por todos los medios que las religiones acentúen en un futuro más lo que las une que lo que las separe”.

De esta manera el tema más relevante del texto es el diálogo interreligioso, aunque, el autor, necesita justificar el por qué es importante fomentar el mismo. Así el autor sostiene la siguiente tesis: Es Imposible la convivencia humana sin una ética planetaria entre las naciones, luego es Imposible la paz entre las naciones sin una paz

---

<sup>1</sup> Gustavo Rojo Rojo, nació el 22 de mayo de 1995 en la ciudad de México. Cursó la licenciatura en filosofía en la universidad católica lumen gentium. Actualmente relaiza estudia la licenciatura de teología en dicha universidad y la maestría en filosofía. Desarrolla trabajo pastoral en la primera vicaría episcopal de la Arquidiócesis de México. Correo electrónico [go230514@gmail.com](mailto:go230514@gmail.com)

<sup>2</sup> Hans K., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1990.

entre las religiones, luego es Imposible la paz entre las religiones sin un diálogo entre las religiones.

Kung nos sitúa en el contexto donde queremos generar el diálogo interreligioso, es decir, en la posmodernidad una época de progreso que esta marcada por el ambiente transnacional de los valores, transcultural y multirreligioso que predomina en la cultura occidental. Donde para garantizar la paz entre las naciones es necesaria una ética mundial.

La ética no puede estar fundamentada en ninguna institución, sino solo en la religión porque ella es capaz de fundamentar lo incondicionado. Es una realidad histórica que las religiones tienen diferencias que incluso han sido motivos de innumerables riñas por eso es importante encontrar puntos en común.

Además se presenta el problema de la posible pérdida de identidad si se aceptan sin más los criterios de otras religiones, por eso es importante el dialogo que se llevara a cabo teniendo en cuenta tres elementos. *El criterio fundamental de las religiones y de la ética: la preocupación por el hombre, la firmeza, tener convicciones de fe y autocrítica* que capacita la apertura al dialogo.

### **De la modernidad a la posmodernidad**

En la primera parte del libro el autor se dedica ampliamente a desarrollar un análisis de los acontecimientos históricos que han provocado, como él lo llama, un cambio epocal. Se hace referencia,



como era de esperarse, al inicio de la modernidad marcado por el pensamiento de Descartes y los nuevos datos científicos que arrojaba Galileo Galilei. Así pues, la modernidad fue un cambio de paradigma respecto a la edad media. Y ahora la posmodernidad es un cambio de paradigma respecto a la modernidad.

El autor señala que la palabra postmodernidad es apresurada. Pero es el término con el que se ha de identificar la época posterior a la modernidad hasta que se encuentre uno mejor que defina, con más precisión, esta época. Pero eso se determinará, al igual que en las épocas anteriores, en el transcurso de la historia. Se puede afirmar que la posmodernidad inicia en 1918 con la conclusión de la primera Guerra Mundial. “aquí es donde hay que poner un giro hacia una nueva época” expresa el autor.

Cabe señalar que en las guerras el hombre tuvo experiencias límite de muerte y vacío. La etapa de la posguerra junto con el pensamiento moderno, la concepción secular del derecho, el estado y la política, dio paso al nuevo orden posmoderno. Éste caracterizado en sus inicios por el policentrismo, es decir, el poder ya no estaba centralizado solo en Europa. Además se tenía claro que la ciencia y técnica utilizadas para la guerra tendrían un potencial aniquilador. Seguido de lo anterior surgió un movimiento pacifista acompañado de la crítica a la civilización y finalmente se dio por primera vez acuerdos entre religiones antagónicas en miras al bien de la humanidad.

Los acontecimientos catastróficos que marcaron las Guerras Mundiales hicieron que surgiera la pregunta por el cómo debe actuar el hombre. Fue el comienzo de la crisis moral, que prevalece hasta nuestros días. Así lo manifiesta Kung: “muchos hombres no saben ya en nuestros días hacia qué opciones fundamentales han de orientar las pequeñas o grandes opciones diarias de su vida, y tampoco qué preferencias seguir, que prioridades establecer, que símbolos elegir”

El panorama de la posguerra se mostró alentador porque se delineaban posibilidades no solo de un mundo sin guerra, sino de un mundo de paz y cooperación. Por una parte se siguen desarrollando la ciencia y la tecnología lo cual puede llevar a la comunidad mundial a obtener varios beneficios. Sobre todo dándole especial énfasis al aprovechamiento de las energías naturales y al cuidado de los ambientes ecológicos. De la misma manera la economía se manifestó, dice el autor, que va en crecimiento, lo cual hizo que se produjeran mejores servicios, así como un aprovechamiento y desarrollo del comercio, transporte, salud, educación y cultura. A su vez esto favoreció los ámbitos de investigación y la administración. De la misma manera el desarrollo creciente de la comunicación favoreció a la creación de nuevos campos para la inversión.

El autor enumera los elementos que favorecen el bien común en la posmodernidad y que sin duda son todos ellos realizables. El militarismo parece ceder terreno, se manifiesta una situación política favorable en Europa. Hay muchísimo dinero disponible por los recortes

de la economía militar que pueden ser orientados a objetivos civiles, entre otros.

Ahora, en el desarrollo de la posmodernidad se puede perfectamente plantear la pregunta acerca de: ¿adónde se dirige toda la humanidad?; la promulgación de los derechos humanos, la superación del imperialismo, del colonialismo así como una sociedad postindustrial que más bien, ahora, se centra en una sociedad de servicios y comunicaciones manifiesta la posibilidad de generar un nuevo orden. Y por supuesto, en dicho orden, hay una participación más activa en la equidad de hombres y mujeres.

Kung hace explícito que no pretende hacer una postmodernidad utópica sino más bien trazar un camino hacia el futuro unificando los elementos que son favorables para el desarrollo de la humanidad, dice: “en una nueva constelación mundial, la posmodernidad exige un nuevo consenso fundamental sobre las convicciones humanas integradoras a las que necesariamente deberá orientarse la sociedad pluralista democrática, si realmente quiere sobrevivir.”

En definitiva lo que quiere decir el autor es que lo que se gestó en la modernidad y la reflexión que surgió en la postguerra dieron como resultado un escenario oportuno para fundar un estado de paz y armonía de nivel mundial aprovechando adecuadamente los ámbitos científico-tecnológico, económico y político. De esta manera existen los elementos para la formación integral del ser humano. Sin embargo

ninguna de estas dimensiones forja de manera fundamental el actuar del hombre, es decir, su dimensión ética.

## **La religión**

Ante el panorama, del deber ético, surge en el hombre la pregunta de por qué hacer el bien y no el mal; el problema fundamental del actuar humano. Así pues el hombre se pregunta ¿Por qué debo actuar bien? si el mal en ocasiones favorece y se pueden sacar ventajas de él. Esta misma pregunta se debe plantear a nivel colectivo para que se pueda producir una norma ética.

En la actualidad se constata que hay diferentes teorías éticas de orden gubernamental y/o religioso que se le presentan al hombre. El hombre tiene la libertad para decidir cómo actuar. Sin embargo como bien dice Kung: “el hombre normalmente siente un extingible deseo de aferrarse a algo, de confiar en algo: en este impenetrable y complejo mundo tecnológico y también en los avatares de la vida privada, tener algún criterio [...] el hombre siente, en una palabra, el deseo de poseer algo semejante a una orientación fundamental ética.” De aquí se deduce la necesidad de una ética mundial

Por eso, señala el autor que, el mensaje para el tercer milenio se concreta en la responsabilidad de la comunidad mundial con respecto a su propio futuro. Es decir, que el hombre debe de responder adecuadamente a la creación y mantenimiento del bien común pero también del medio ambiente; por la tierra que habita y donde habitaran

las próximas generaciones. Los estados a través de sus jurisdicciones formulan leyes y normas esto es gracias al talante ético de sus ciudadanos. También es una realidad que la comunidad internacional de los pueblos está dotado de estructuras jurídicas transnacionales, transculturales y transreligiosas por eso es necesario una ética que rijan de igual manera a todos. En definitiva, el autor formula la siguiente tesis: “un mundo único necesita cada vez más una actitud ética única. La humanidad postmoderna necesita objetivos, valores, ideales y concepciones comunes.”

La cuestión sobre una ética presupone una fe religiosa, argumenta el autor, se tiene la experiencia de que no se necesita ser creyente para tener una conducta moral, esto incluso lo pueden confesar los propios creyentes. Sea por un hecho empírico donde el no creyente actúa de mejor manera que el creyente. Sea por una realidad antropológica-filosófica que el hombre tenga criterios de un actuar moral e identifique, por la razón, una responsabilidad ante sí y ante el mundo. Sin embargo, el hombre postmoderno debe reconocer que es necesaria una coalición entre creyentes y no creyentes que busquen el bien común para hacer frente a cualquier nihilismo tribal.

Hans Kung está seguro que la supervivencia de la comunidad humana no es posible sin una actitud ética. Asimismo es imposible la paz interna sin una voluntad común de resolver sin violencia el conflicto social; también es imposible un ordenamiento económico y jurídico sin la voluntad de atenerse a un orden y unas leyes concretas.

La ciencia y la tecnología, influyentes en la genética, se han visto interpeladas por la cuestión sobre el correcto actuar y se han declarado unas reglas de carácter general para garantizar el bien común pero sobre todo el orden natural. Cabe señalar que las ciencias humanas brindan múltiples conocimientos antropológicos relativamente fiables, a la vez que importantes informaciones para la acción, utilizables como seguras garantías en la decisión. Pareciera entonces que la religión pasa a segundo plano. Sin embargo “una cosa no puede conseguir el hombre sin religión, aun en el caso de que haya de asumir para sí normas morales absolutas: fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética”

La realidad a la que se enfrenta la religión es que la ciencia y la tecnología se colocan contra ella e incluso se ha creído que pueden ocupar su lugar haciendo una secularización de los valores. La secularización va permeando todos los ambientes en la posmodernidad, sin embargo, la postura del mismo autor “un análisis de los tiempos que excluye la dimensión religiosa es deficiente” hace voltear la mirada hacia el futuro de las religiones.

Ciertamente diferentes autores han sentenciado el final de la religión Feuerbach, Marx, Freud, Russell. También es una realidad que todas las religiones occidentales se hallan radicalmente confrontadas por el problema de la secularización. De tal suerte que se encuentra en crisis la religión institucional sobre todo en Europa. Sin

embargo todo ello no implica la ausencia de religión. El hombre se manifiesta como un ser religioso.

Kung afirma que la religión es un elemento estructural del hombre y por lo tanto su dimensión ética también. Seguido de lo anterior menciona que, para las religiones proféticas, como el judaísmo, cristianismo e islamismo lo que puede fundar la incondicionalidad y universalidad de las exigencias éticas es lo incondicional en todo lo condicionado, ese abismo y último sentido, esa finalidad última y original del hombre, que llamamos Dios. Así pues, se dice que la religión tiene la autoridad suficiente para justificar el fundamento último de la ética.

Surge un problema: que todas las religiones saben muy bien en que son distintas de los demás. Especialmente en las conductas que para los miembros de una cierta religión les parece inapropiadas porque va en contra de sus estándares de comportamiento. Difícilmente entre religiones observan los puntos comunes que tienen y que favorecen al hombre de manera general.

Hans Kung clasifica cinco elementos que son comunes a las religiones y que le son favorables al hombre. El bien del hombre, la regla de oro ([no] has a otros lo que [no] quieras que te hagan), motivaciones convincentes de actuación y el sentido de la totalidad. En las dos últimas juega un papel fundamental la divinidad y la salvación. Cabe señalar que en efecto las religiones tienen elementos en común pero en ocasiones se cierran al encuentro y al diálogo.

## **Diálogo interreligioso**

Como se ha señalado hay en las diferentes religiones puntos concretos de unión. Pero existe un problema que si no es atendido adecuadamente perjudicará el diálogo entre las diferentes religiones. Es el problema de la verdad, es decir, cada religión se define como verdadera e incluso se presenta como la única verdad apartando a quienes no son coparticipes en la profesión de dicha verdad.

Ante tal problema surgen diferentes actitudes por un lado hay quienes defienden su religión como la única verdadera incluso a costa de sangre pues al parecer pretenden que la verdad que profesan sea la que se considere como verdad última. Por otro lado están quienes se aíslan es decir están conformes con que ellos mismos entiendan la verdad que profesan y no les importa que piense el resto de la humanidad.

Existe una estrategia, según el autor, que parece la adecuada para ponerle fin al problema: la “estrategia del abrazo”. Consiste en que solo una religión es la verdadera pero, todas las religiones históricas participan de la verdad de esta única religión. Aunque, cabe señalar, que también en esta postura se encuentran dificultades porque todas las demás religiones quedan rebajadas, de hecho, a un conocimiento más bajo o parcial de la verdad mientras que la propia se sitúa como etapa previa o verdad parcial, pero se le niega igualmente una especial pretensión.



Entonces parece que las religiones tienen sus propios criterios subjetivos de verdad. Sin embargo estos criterios son puestos bajo la lupa por las críticas externas de las demás religiones. El autor afirma que para hacer posible el ecumenismo también debe someterse cada religión particular a la crítica interna, o también llama autocritica.

El autor también propone un criterio fundamental aplicable a las religiones, pero también abarcable para la ética “el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o animal, sino que ha de vivir de forma humana, humanamente racional”. Moralmente bueno sería lo que, tanto en su dimensión individual, como social, permite y posibilita a largo plazo una vida auténticamente humana. Entonces la verdadera religión constituye una exigencia mínima para cada religión a saber: que ha de darse al menos humanidad cuando se quiere poner en práctica una verdadera religiosidad. Así, la religión será el mejor de los presupuestos para la realización de lo humano.

En definitiva, en la preocupación por lo humano en las religiones tienen el punto clave para la apertura al diálogo y aceptación de unidad y vínculos, es decir, partiendo del hombre poder unificar los criterios de las diferentes religiones. Y desde lo anterior poder concretar líneas de acción para una ética de carácter mundial. Más aún se presenta un problema más que hace referencia a la posible pérdida de identidad porque como va hacer posible que un budista profese lo mismo que un cristiano o que un judío lo mismo que el islam.

Para no perder la identidad el autor introduce el término de firmeza de la siguiente manera: “la firmeza tiene que ver con la resistencia frente a la incursión externa de los poderes o de los poderosos: con el autocontrol, la inflexibilidad, el aguante, el valor, la decisión, fuerza de ejecución, todo ello en perspectiva de libertad y responsabilidad del individuo”. Aunado a la firmeza se necesita tener una clave de lectura autocritica de la propia religión para así armonizar lealtad religiosa y agilidad intelectual, pluralismo e identidad, apertura al diálogo y firmeza.

En definitiva, para que se lleve a cabo el diálogo interreligiosos, el autor dice que: “la actitud fundamental de una verdadera ecumenicidad es la de apertura al diálogo dentro de la firmeza: para el cristianismo, mantenerse fiel a la causa cristiana, incorruptible y sin miedo a represalias”. En esta sentencia se encuentra la esencia de lo que el autor considera necesario para que se lleve a cabo un auténtico diálogo entre las religiones.

Por una parte es necesario reconocer los propios errores que se han cometido a lo largo de la historia y que en la actualidad se siguen cometiendo por medio de la autocritica. Pero también se tiene que ser firme en las convicciones de fe que se tienen para tener un diálogo sano y maduro, donde cada religión sea capaz de escuchar pero también de aportar elementos favorables al hombre y llevarlos a la práctica.

Finalmente el autor en el último apartado de su libro hace valer su tesis

- Imposible la convivencia humana sin una ética planetaria entre las naciones
- Imposible la paz entre las naciones sin una paz entre las religiones
- Imposible la paz entre las religiones sin un diálogo entre las religiones

Así se señala la gran importancia del diálogo entre las grandes religiones porque es un hecho que vivimos en un mundo policéntrico, transcultural y multirreligioso. Por lo que la gran tentación es el relativismo, es decir, adecuar cada uno de los valores a lo que mejor le parezca a cada quien. Es precisamente que fomentando el diálogo poniendo como baluarte de verdad la preocupación por la auténtica humanidad del hombre.

Desde lo anterior también toma relevancia que al final del libro presente su interés por una investigación de la situación actual de las religiones no desde una trinchera meramente histórica sino desde lo más profundo de su pensamiento y sentir espiritual para poder enfatizar que el diálogo interreligioso no se lleva acabo a nivel macro sino que la tarea a futuro será que ese diálogo se de en los ambientes cotidianos de la sociedad.

## Conclusión

Desde mi punto de vista, Kung, intenta fundamentar la paz mundial por medio del diálogo interreligioso. Dicha tesis me parece que es arriesgada porque el hombre postmoderno aunque tiene una estructura, por su misma antropología, con tendencia a lo religioso no siempre está inmerso en una institución religiosa de donde éste pueda adquirir una doctrina moral. Dicho de otra manera, aunque exista el diálogo interreligioso que aporte valores a la humanidad esto no garantiza la paz mundial porque no todos los hombres son coparticipes de alguna religión institucionalizada.

Ahora, respondiendo a la pregunta ¿es posible una relación intercultural constructiva? A mí me parece que sí. Partiendo de dos conceptos fundamentales que aporta Kung en su reflexión: la firmeza y la autocrítica. Aplicando estos conceptos al diálogo intercultural, del mismo modo que lo hace el autor para las religiones, entonces si se podría pensar en que el hombre tendría una autentica humanidad. De esta manera, aunque el hombre no este inserto en una religión determinada no es indiferente a la cultura, porque esta se le presenta como un elemento intrínseco a su persona. Así, por un lado la firmeza en una cultura ayudaría a evitar el relativismo y por otro lado la autocrítica permitiría a una cultura a estar abierta al resto, es decir, quitar la concepción etnocéntrica que caracteriza a las culturas de todos los tiempos. En definitiva se lograría una apertura al otro, incluso, proyectar la paz mundial.

## INTERSUBJETIVIDAD TOJOLABAL: LA ESCUCHA COMO BASE DE UN AUTÉNTICO DIÁLOGO INTERCULTURAL

*Alán José Rubio Mondragón<sup>1</sup>*

En el presente trabajo abordaremos el tema de la intersubjetividad de la cosmovisión tojolabal en el pensamiento de Carlos Lenkersdorf con el fin de continuar la reflexión de nuestro tema de tesis el cual trata de la intersubjetividad y biocentrismo tojolabal como alternativa para el diálogo intercultural y la construcción de la paz. Sostenemos que la escucha, tema esencial en la intersubjetividad de dicha cosmovisión puede aportar bases sólidas para llevar a cabo un auténtico diálogo intercultural. Somos conscientes de que esta temática adquiere su sentido más pleno en la práctica vivencial de estas realidades, aspecto que tendremos que experimentar más adelante y por ahora nos enfocaremos en el pensamiento de Lenkersdorf<sup>2</sup> y en los comentarios que hace la doctora Fernanda Navarro sobre el mismo.

Queda expresado nuestro interés de aportar alguna luz a la continua reflexión sobre la construcción de la paz entre los seres humanos a través del respeto y reconocimiento de las diferentes

---

<sup>1</sup> Compositor, guitarrista, cantante. Coordinador de la Escuela de Música del Rock a la Palabra. Fundador de la banda de rock La Rubia Leal de Rodríguez y Mendoza. Becario del FOCAEM 2017 como Artista con Trayectoria. Religioso marista de 1996 a 2001, estudió la Licenciatura en Filosofía en el ISEE. Dato de contacto: [alan\\_rubio@hotmail.com](mailto:alan_rubio@hotmail.com)

<sup>2</sup> Cfr. Lenkersdorf, C. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza Valdés Editores, México, 2008, 165 pp.

culturas y cosmovisiones que habitan el mundo. Ahora bien, la interculturalidad presupone la intersubjetividad, es decir la relación entre sujetos en igualdad de condiciones. Esto implica no considerar al otro como objeto y también estar abierto a su realidad y a su manera de interpretar el mundo. Podemos identificar esa apertura con la escucha del otro, no con el fin de dominarlo o controlarlo sino con el de formar una comunidad no homogénea sino diversa, más bien complementaria.

Lenkersdorf nos muestra una distinción fundamental entre la estructura lingüística del español y las lenguas de origen maya lo cual explica las diferentes cosmovisiones, las distintas maneras de ver el mundo. Según la doctora Fernanda Navarro “la razón de esta diferencia se encuentra en el carácter intersubjetivo de estas lenguas originarias, en el hecho de que en su configuración no hay lugar para los objetos que conforman los idiomas de raíz greco-latina en los que priva la relación sujeto-objeto. Se destierra a los objetos para renacerlos como sujetos”<sup>3</sup>. Como todo proviene de la Madre Tierra, todo tiene vida, todo tiene corazón, incluso lo que consideraríamos como inanimado desde la filosofía tradicional, es decir practican un biocentrismo en contraste con la tradición de occidente que defiende un antropocentrismo.

Los mayas tojolabales han comprendido durante cientos de años lo expresado en el párrafo anterior y más aún, esto no ha existido

---

<sup>3</sup> Fernanda Navarro, *Carlos Lenkersdorf: vida y obra. Un recordatorio de nuestra historia oculta*, en: Lengua, Cosmovisión, Intersubjetividad. Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf, UNAM, Ediciones Del Lirio, México, 2015, p. 24.

en su vida de manera abstracta sino que se ha practicado y transmitido durante generaciones y es parte fundamental de su cosmovisión, de su lengua, su vida comunitaria y su organización socio-política. Pero, según nuestra propuesta ya expresada, la característica más importante de la intersubjetividad de la cosmovisión tojolabal es el biocentrismo propio de esa cultura. Cada cosa que existe es sujeto no objeto. Nosotros habitamos el mundo y mundo nos habita.

Ahora bien, el que todas las cosas tengan corazón es una realidad entendida, no desde una perspectiva ni romántica ni puramente fisiológica, sino como un impulso vital poderoso que le da a cada ser movimiento, finalidad y lo faculta para relacionarse desde su individualidad con un mundo tan diverso como seres existen en él, complementándolo; por eso cada ser por insignificante que parezca merece ser reconocido: si existe merece ser escuchado. La máxima realización de los seres consistirá en complementar el mundo descubriendo y haciendo aquello para lo que esencialmente fueron hechos o están facultados, para el bien y el crecimiento de la comunidad no para su mal. Desde esta concepción se gesta el *nosotros (tik)* presente en su lengua, ya que nombran el mundo desde la primera persona del plural, incluso cuando hacen referencia a algo que nosotros nombraríamos en primera persona del singular, es decir, en su lengua no existe la palabra “yo”.

Hablamos de práctica de un biocentrismo precisamente porque este aspecto no se queda en una concepción de las cosas sino que todo hace referencia a lo vivencial, lo practican de manera cotidiana. Así, el *nosotros* es todo lo que existe. Todo se respeta y se escucha *intersubjetivamente*. Antes de opinar o juzgar, se requiere escuchar y hacer un legítimo esfuerzo por comprender al otro. Se escucha a los humanos, a la Madre Tierra, a los animales, a los fenómenos naturales, al comal, a la tortilla, a los ríos, a la divinidad; se les reconoce como diferentes y se respeta la diferencia porque es complementaria y no competitiva. Se les escucha para entender cuál es su tarea dentro del entorno y acompañarlos en su cumplimiento cabal, lo que les da sentido. Se nace, se vive y se muere en comunidad. También reconocen que el modo en que cada uno de los seres escucha es diferente, cada ser tiene diferentes posibilidades, necesidades, riquezas, distintos oídos, por eso es importante tomar decisiones colectivas, no unilaterales. Toda la comunidad opina y decide su futuro, aportando soluciones para el bien común.

El biocentrismo tojolabal reconoce como única e irrepetible la existencia de cada ser humano, sin embargo no lo considera el centro del mundo ni del universo, tiene tanto derecho de estar en mundo como lo demás, por eso debe estar atento, escucharlo y complementarlo, haciendo uso de las cosas pero respetando para lo que fueron hechas, por ejemplo: la piedra esta hecha para construir, para nutrir la tierra, para ayudar al humano pero no para destruirlo, si



se utiliza inadecuadamente puede herir a otro, perderá sentido y causará dolor. Si no escuchamos a la tierra y la utilizamos para fines impropios, buscará su equilibrio aunque eso pueda causar dolor a los seres humanos. Así será el punto de partida de su organización social, de la ecología, de su ética.

La cosmovisión tojolabal, al tener a la escucha como base de sus relaciones intersubjetivas entre todos los seres, presupone la apertura requerida para entablar relaciones interculturales efectivas. Baste mencionar una característica esencial de su cosmovivencia: en su lengua no existe la palabra enemigo; ya que si estoy abierto a ti, si escucho lo que dice corazón y lo comprendo no hay razón de la enemistad. Ellos son hombres y mujeres que de antemano tienen la disposición de escuchar, están abiertos al encuentro. Si estoy convencido de que tienes tanto derecho como yo de complementar el mundo, luchamos juntos por mejorarlo y evitamos su daño. Nos reconocemos distintos, sujetos con valores universales, nos enriquecemos y nos purificamos; encontramos sentido en el otro, evitamos aniquilarnos.

Por lo antes expuesto, reconocemos a ambos conceptos, el biocentrismo y escucha tojolabales, como bases sólidas para la reflexión sobre una ética mundial a favor del diálogo, de la ecología y de la paz. En primer lugar, porque la especie humana no se sitúa como el centro del universo sino como un complemento que lo enriquece y lo construye, igual que cada uno de los seres que existen

en él. Está en el mundo pero no como amo y señor, los recursos naturales no le pertenecen, únicamente los administra y debe ser responsable de su permanencia, de su equilibrio sustentable. Y en segundo lugar, teniendo a la escucha como práctica esencial, esta cosmovisión permite vislumbrar la posibilidad de un auténtico diálogo intercultural, que defienda la vida en la Tierra y la dignidad de todos los seres humanos, que no privilegie la unilateralidad y respete la diversidad; un diálogo en el que las diferencias no sean consideradas como amenazas sino como imágenes del mismo espejo que se complementan, dándonos un verdadero sentido dentro de un mundo pluricultural y multiétnico; un diálogo que reúna los corazones y comprometa las voluntades para construir la paz.

## EL EVANGELIO COMO POSIBILIDAD DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

*David Jacobo Taboada Gutiérrez<sup>1</sup>*

¿Se puede tener realmente un dialogo intercultural? Esa es una pregunta donde los más optimistas nos hablan de bellas normas y puntos de acuerdo, nos pueden llevar a realmente tener un dialogo donde el respeto a las diferencias es posible y existe un camino de paz. Sin embargo, aunque miles de propuestas se han hecho, y muchos congresos se han realizado sobre este tema. Se siguen viendo acciones donde todas estas teorías son sepultadas ante la praxis del racismo y la búsqueda de la supremacía étnica. Porque ¿Cómo explicar por ejemplo que un país como Estados Unidos después de elegir su primer presidente afroamericano, le siguió un presidente totalmente a favor del racismo? O ¿Cómo se explica que Europa centro del desarrollo de la vanguardia del pensamiento hoy apueste por un nacionalismo que años atrás los llevó a una guerra terrible? Por a veces parece que la humanidad no ha aprendido de su historia y busca olvidarla, y volver a cometer los errores de siempre. ¿Pero porque volver a cometer los viejos errores? ¿Porque aún no

---

<sup>1</sup> Estudié Filosofía en el Universidad Católica Lumen Gentium (antes ISEE). Fundador del colectivo cultural Proyecto Kalos Cultura en 2012. Escritor de una novela ligera: Canción del Ángel volumen I. Coeditor de la revista electrónica Poeta Errante. He hecho presentaciones del colectivo en la pulquería la Hija de los Apaches, biblioteca digital de Acolman. He presentado mi libro en el auditorio: submarino amarillo del instituto de cultura de Tlalnepantla de Baz estado de México, en la Arquidiócesis de Tlalnepantla y en el centro cultural La Rock Show. Correo de contacto: [david.taboada.g@gmail.com](mailto:david.taboada.g@gmail.com)

podemos lograr ese dialogo sano, incluso en países supuestamente de primer mundo? En este ensayo tratare de dar un quejoso de esta pregunta, pero buscando demostrar que la humanidad no puede avanzar desde sus presupuestos por decirlo tradicionales. Pues el fin de casi todas las éticas es el bienestar de un pueblo. Sin embargo, a veces esto implica que otro pueblo puede ser algo incomodo a este bienestar. A veces un grupo de personas puede atentar contra la bondad de una nación y es ahí cuando empiezan las separaciones. Por ejemplo, en la conquista, los españoles al ser cristianos tenían como máxima la predicación de Cristo como único Dios verdadero. Pero ¿qué hacer cuando al llegar a un pueblo se descubre que la idea del cristianismo no es bien recibida, y más aún implica una agresión contra todo un pueblo? Entonces vino lo obvio un choque que se tornó violento, pues la premura por la predicación del evangelio se veía amenazada por el rechazo indígena, entonces se tenía que obligar ese pueblo de infieles, y así salvar la misión buena de los misioneros y conquistadores. Y es ante esta perspectiva que buscaré proponer que este dialogo no se puede con estas bases, pues siempre llegará el momento donde se tenga que elegir el bienestar del propio grupo, Sin embrago, si cambiamos el paradigma a la propuesta del mensaje de Jesús entonces las cosas cambian, pues entonces el otro ya no se vuelve una molestia sino una oportunidad para mi santidad; entonces el diferente a mí se vuelve un campo fértil para ampliar la perspectiva. Así en este ensayo buscaré justificar esta propuesta con autores como

Levinas y Ricoeur; pero también contrastándolas con autores como Darwin o Freud.

## **I. El egoísmo como supervivencia en el hombre**

### **I.I La ley del más apto en la naturaleza humana**

En 1859, Charles Darwin proponía su teoría, donde explica que una especie logra su supervivencia a otras, cuando es capaz de adaptarse a los cambios que el medio ambiente le propone. Así, no importa ni la fuerza o capacidades extraordinarias, sino cuanto es capaz de ser apto a la dinámica de cambios<sup>1</sup>. Y el ser humano no se escapa de esta situación. Según los antropólogos junto con el hombre en épocas prehistóricas, existieron otras especies de humanos que caminaron con la nuestra. Sin embargo, miles de años después sólo queda el homo sapiens, por qué ocurrió esto se explica a que esta sobrevivió gracias a su adaptabilidad<sup>2</sup>. Es decir, por naturaleza, el ser humano busca ganar sobre otra especie para sobrevivir, es decir para su propia conservación. Y esto no es malo, es procurar la sobre vivencia no sólo de sus especies sino de su propia descendencia. Por tanto, la supervivencia de otra especie implica ya una amenaza. Pues si se le da oportunidad a otra especie sobrevivir, esto implica la aniquilación de la propia.

Y esto al ser una práctica por miles de años ha quedado en la genética del ser humano, por tanto, de modo natural, buscará

sobrevivir ante otros por medio de la adaptabilidad o incluso al manipular su medio. Por ejemplo, vallamos a la biblia. Cuando Dios le manda a Abraham buscar una mujer para su hijo, le pide que la condición será que la chica sea perteneciente del mismo linaje (Cf. Gn 24 1-9). Esto no en un tono de odio hacia otros pueblos, sino en una búsqueda de que el pueblo elegido se mantenga puro y por lo tanto sus tradiciones y su relación con Dios como un sólo pueblo se mantenga<sup>3</sup>. Y este ejemplo se mantiene en muchas culturas donde esperan que su pueblo o tribu, sea la predominante, esperan que sus descendientes sean los que mantengan su futuro asegurado. Sin embargo, este instinto de sobrevivencia se ha ido pervirtiendo, pues se ha convertido en odio y xenofobia. Y no es culpa de este instinto, pues en si el instinto ha ayudado al ser humano a sobrevivir y las diversas razas a mantenerse. Sin ella los hombres que cruzaron el estrecho de Bering, jamás hubieran llegado a América. Sin embargo, hay otros factores que convierten un instinto de darle a nuestra descendencia un mejor futuro en un odio irracional hacia otros y de esto veremos en el siguiente apartado.

## **I.II El egoísmo como justificante intelectual de la sobre vivencia**

El ser humano es perteneciente al reino animal, por tanto, tiene una serie de instintos. Sin embargo, es también un ser racional, lo cual le ayudado a principalmente a adaptarse, no por sus capacidades físicas, sino por cómo ha manipulado a veces su ambiente para sobrevivir. Y

más aún el sentido que le ha dado a su entorno y convertirlo en su hogar. Es así, también que no sólo le ha dado sentido a su medio que le rodea; sino también a sus acciones. Y para hacer esto se ha ayudado de la filosofía. Así sus actos se han podido dividir en buenos, si alcanzan un beneficio para todos o en malos si causan un perjuicio entre las personas. Sin embargo, esta racionalidad se ha visto influenciado por algunos factores desde los cuales, se han justificado actos atroces en busca de la sobrevivencia. Freud propuso que, en el ser humano, existe una parte irracional e inconsciente la cual contiene pulsiones. Estas se dividen en pulsiones de muerte y pulsiones de vida<sup>4</sup>. Las de vida buscan que la persona haga actos que aseguren su supervivencia, sin embargo, las de muerte buscan su destrucción. Sin embargo, también existen estas pulsiones que busca su autodestrucción y que desgraciadamente a veces prevalece. Es entonces que descubrimos que el hombre no solo existe un instinto de sobrevivir a toda costa, sino también de destruirse. Y esto surge más cuando sentimientos como el odio o el miedo están presentes. Freud además advierte que estas pulsiones no son puras, pues constantemente se ven mezcladas una con otras<sup>5</sup>. Aquí entonces podemos entender que el ser humano, puede dar rienda a esos instintos agresivos, influenciados por el instinto de sobrevivir. Y esto es lógico pues si el otro me resulta amenazante en cuanto puede debilitar mi subsistencia, entonces tengo que destruirle.

Como hemos podido observar el ser humano, siempre estará inclinado a proteger su legado y su supervivencia, tanto por una larga historia genética como por sus instintos inconscientes naturales. Y entonces nos podríamos preguntar ¿Es verdad que no existe ninguna posibilidad de diálogo cultural? ¿Siempre estaremos en guerra buscando a la supervivencia de nuestra propia cultura? Y la respuesta a esto tal vez venga del evangelio, pues vamos a analizar cómo se sale del paradigma no sólo moral y religioso judío; sino también se sale del paradigma del ser humano

## **II Una propuesta de convivencia desde el amor**

La propuesta de Jesús no nos ha llegado de forma pura. Pues la resurrección no sólo cambio la forma en que se trató al mesías. Pues de pasar de ser un rabí, un hombre sabio y el mesías; ahora se le descubre como el Hijo de Dios. Basta leer la confesión del discípulo Tomás: Señor mío y Dios mío. Por tanto, después de este evento el cristianismo reflexiona el mensaje de Jesús ero ahora desde su divinidad. Sin embargo, el mensaje central que sería clave para la formación del cristianismo queda. Ese mensaje donde muchos encontraron un lugar para ser aceptado, cuando en muchos lugares eran rechazados. El cristianismo se convierte en un espacio para los rechazados, y sobre todo rompe barreras entre pueblos que eran enemigos. Pero ¿Qué dice este mensaje? ¿Por qué es capaz de romper enemistades?



## II.I Amarás a tu prójimo como a tí mismo

En el pasaje donde un fariseo le cuestiona a Jesús sobre el mandamiento más importante, este responde con dos mandamientos. Escucha Israel, amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu mente, y con todas tus ganas. Y a tu prójimo como a ti mismo (Cf. Mateo 22, 34-40) . Y enfoquémonos en el segundo mandamiento, amarás a tu prójimo como a ti mismo. Es decir, para esta enseñanza el amar al otro no viene de un olvido a sí mismo. Sino amarle como si fuera uno mismo. Esto implica varias situaciones:

- Amar en primer momento a uno mismo: No puede existir un amor hacia otro, si primero no existe un amor propio. Pues el amor sí mismo nos revela, antes que nada, la individualización. El éxito del ser humano como se ha mencionado es la capacidad de sobrevivir y para esto lo ha hecho en comunidad. Así el individuo no pocas veces se ha sacrificado por el grupo. En cambio, en esta propuesta en primera manera, se reconoce a sí mismo como uno. Ricoeur diría el reconocimiento del cogito, es decir donde incluso la persona se da cuenta de su propia existencia<sup>6</sup>. Y puede parecer tonto no darse cuenta de su existencia, pero muchas veces en la masificación de la persona la existencia, queda relegada a la dinámica del grupo. Existo sólo para servir a la ciudad, el mundo o al país. El amor a uno mismo implica un compromiso personal, pues se entiende que

nadie más puede comprometerse a que uno sea feliz y alcance lo mejor de forma individual.

- También si es un auto descubrimiento como singularidad, al mismo tiempo se plantea el descubrimiento del otro. Y esta dinámica se lleva en dos vertientes. Pues el descubrirme como un ser singular, lleva también a descubrir que hay otros iguales a mí<sup>7</sup>. Que no son una masa que pertenece a un grupo, sino que somos un grupo de singulares, donde cada individuo es tan importante como yo. Pues por el sólo hecho que es tan único como lo es uno. Es entonces que el otro se convierte en un reflejo mío. Y es entonces que yo me descubro en el otro y el otro se descubre en mí.

Por tanto, cuando se habla del amor al prójimo no es un hacerse a un lado por otro, es caminar con el otro por el mismo camino que yo quisiera para mí mismo. Las razas ya no importan, pues lo importante es que como yo es un proyecto personal, que merece ser reconocido. Ya no somos una masa que tiene que sobrevivir, sino un tu y yo que se pueden apoyar para sobrevivir. Mi legado es tan importante como el suyo; su cultura es tan valiosa como la mía.

## **II.II El perdón**

Es reconocerlo que es igual a mí, y por tanto se propone un respeto a su persona. Para Levinas es la ruptura contra el mal, pues según él, el

sufrimiento por el mal es una preocupación por salvarse a así mismo<sup>8</sup>. Por tanto, al romper esta dinámica uno se reconstruye en el otro. Pues me reconstruyo yo y reconstruyo al otro. Así mismo el perdón no es sólo un olvido es reparar lo que se ha roto por el mal, es dejar de ser una víctima de este y poner una postura donde se busca devolver a uno y al otro su propia individualidad<sup>9</sup>. Así al amar al enemigo, es también amarse a uno mismo, pues reconocer que al igual que yo, él también es un ser finito que puede equivocarse. Sin embargo, el perdón requiere tanto la voluntad del ofendido, como la conciencia del ofensor. Es decir, cuando ambas partes se reconocen como semejantes el perdón puede ser posible y entonces la dinámica del mal se rompe pues la venganza sólo conlleva a más maldad y violencia.

### **II.III EL buen samaritano (amarás a tus enemigos)**

El otro comúnmente se tiene como el enemigo, pues es el extraño. Por tanto, toda oportunidad de que este desaparezca debe ser aprovechada. Sin embargo, en la parábola del buen samaritano se nos propone al otro ya no como un extraño sino como alguien que se presenta como mi responsabilidad (Cf. Lc 10 25-37). En el texto se nos propone que pasan tres personajes al lado de un hombre herido. Estos son un Fariseo, un saduceo y un samaritano. La buena obra se esperaría de los dos primeros, pues ellos no sólo son de su propio pueblo, sino que además son maestros de la moral; sin embargo,

justificándose en ella dejan al hombre herido. Pues al dirigirse al templo podían contaminarse con la sangre y ya no podían acceder al templo. Es decir, perderían sus privilegios y ya no pertenecerían al grupo de puros del pueblo, al grupo de buenos<sup>10</sup>. Sin embargo, el samaritano, lo toma como su responsabilidad y pone a su servicio sus propios bienes para que este se recuperé esto a pesar de ser el despreciado; sin embargo, para él la nacionalidad queda de lado y sólo ve a su prójimo en necesidad<sup>11</sup>. Esta parábola nos recuerda a otros dicho de Jesús cuando dice: «Han oído que se dice, amarás a los que te aman y odiarás a tus enemigos. Más yo les digo amarás a tus enemigos» (Mateo 5, 38-48). En este pasaje Jesús rompe un paradigma, pues como se mencionó antes el odiar al enemigo, no solo era un odio irracional, sino también asegurar la supervivencia de los míos. Sin embargo, Jesús propone ahora amar al enemigo, no en un afán de autodestrucción. Sino en romper la dinámica de competencia donde uno tendrá que desaparecer y otro sobrevivirá.

Y aquí viene la reflexión de como cuando se ama al que se debería odiar, entonces deja de ser un extraño y se convierte en mí mismo<sup>12</sup>. Ricoeur, propone en el concepto del ágape esta parte. Pues aquí desaparece la ley que exige la agresión y la exigencia de remuneración contra el otro y aparece la justicia por medio del amor<sup>13</sup>. Entonces surge la justicia por medio de la amistad. La amistad va más allá de una justicia, pues no espera retribución, sino que es una gratuidad. Así pues, la amistad se basa en querer para el otro, lo que

quisiéramos para uno mismo<sup>14</sup>. Ahora bien, a veces pareciera que esta amistad se opondría a una justicia donde se favoreciera a algunos por ser amigos de quien imparte esta justicia<sup>88</sup>. Sin embargo, la justicia y la amistad no se distancian de su objetivo, pues ambos se encaminan hacia una misma meta la vida feliz; por que la justicia busca la retribución de quienes se han amparado bajo ella, mientras que la amistad es una búsqueda que es la vida feliz<sup>15</sup>. Esta postura entonces rompe con la enemistad, no sólo en sí mismo sino también en los demás. Ahora podríamos entender a Nietzsche cuando decía << ¡Amigos no hay amigos!, exclamó el sabio moribundo; ¡Enemigos, no hay enemigos!, exclamo yo el loco viviente>>. Es decir, Nietzsche declara que en la lógica común no existe la amistad, sólo el loco que sale de esa lógica puede aniquilar la enemistad<sup>16</sup>

## Conclusiones

El mensaje evangélico se propone entonces más allá de la naturaleza humana. Es por eso tratar de meterlo como una ley moral sería muy pobre. Pues muchas veces las leyes son estáticas y estancadas. Sin embargo, este mensaje es dinámico y se pone en dialogo con muchas formas de pensar como se ha visto a lo largo de la historia humana. Ya sea con la mentalidad indígena en América; la mentalidad anglosajona de Europa del norte; o incluso con la mentalidad oriental de los países asiáticos. Y tampoco se puede exigir seguir este camino dentro de una legislación. Pues es una ley que nace en la libertad, en

la opción personal. Por tanto, tiene que ser aplicada a cada uno y en comunidad, pero de forma dinámica. No será fácil, y tampoco será a veces bien recibida. Pues es un mensaje que invita a dejar lo viejo, y abrirse a algo nuevo. Se deja atrás la seguridad que ofrece los paradigmas convencionales y lo pone en un nuevo rumbo hacia una nueva humanidad. Y tal vez por eso hemos convertido este mensaje a veces parte de estos paradigmas. Sin embargo, se nos abre la perspectiva hacia el otro, al extranjero al extraño. Y así en una nueva forma de tratarnos, ahora no hay extraños sino amigos. Y este camino es apremiante que se tome, pues cada día más la amenaza de la separación y la violencia está presente. Y tal vez esta nueva propuesta evolutiva, puede ser que lleve años llevarla a cabo, pero en ellos nos estamos jugando verdaderamente la supervivencia como especie.

## Bibliografía.

- P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, México 2006.
- \_\_\_\_\_, *Caminos del reconocimiento*, México 2006.
- \_\_\_\_\_, *Amor y Justicia*, México 2009.

## Artículos

- M. Harris, *Antropología cultural*.
- O. López Avendaño en *La agresividad humana* Revista Electrónica "Actualidades Investigativas en Educación", vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, 2004.
- A. Giménez Gibani, *El sufrimiento y el perdón. Aportes levinasianos* en Humanidades; revista de la Universidad de Montevideo, No. 2, diciembre de 2017.

## Páginas de internet.

- [http://www.estrellaiquique.cl/prontus4\\_notas/site/artic/20090831/pags/20090831001019.html](http://www.estrellaiquique.cl/prontus4_notas/site/artic/20090831/pags/20090831001019.html)
- <https://es.khanacademy.org/science/biology/her/evolution-and-natural-selection/a/darwin-evolution-natural-selection>
- <https://atravesdelasescrituras.com/2016/08/01/genesis-24-la-novia-rebecaiglesia/>
- <http://es.catholic.net/op/articulos/8381/el-buen-samaritano-iba-de-camino.html>
- <https://es.aleteia.org/2016/02/27/amar-a-los-enemigos-como-que-ensenanza-tan-difícil-de-jesus/>

## Notas

- 1Cf. <https://es.khanacademy.org/science/biology/her/evolution-and-natural-selection/a/darwin-evolution-natural-selection> visto el 4 de marzo de 2018.
- 2Cf. M. Harris, *Antropología cultural*, pp. 35-36.
- 3Cf. <https://atravesdelasescrituras.com/2016/08/01/genesis-24-la-novia-rebecaiglesia/> visto el 4 de marzo de 2018.
- 4Cf. [http://www.estrellaiquique.cl/prontus4\\_notas/site/artic/20090831/pags/20090831001019.html](http://www.estrellaiquique.cl/prontus4_notas/site/artic/20090831/pags/20090831001019.html) visto el 4 de marzo de 2018.
- 5Cf. O. López Avendaño en *La agresividad humana* Revista Electrónica "Actualidades Investigativas en Educación", vol. 4, núm. 2, julio-diciembre, 2004, p. 4
- 6Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. XV.
- 7Cf. P. Ricoeur ¿, *Sí mismo como otro*, p. 353.
- 8Cf, A. Giménez Gibani, *El sufrimiento y el perdón. Aportes levinasianos* en Humanidades; revista de la Universidad de Montevideo, No. 2, diciembre de 2017, p.119.
- 9CF. Ibid., p, 126.
- 10Cf. <http://es.catholic.net/op/articulos/8381/el-buen-samaritano-iba-de-camino.html> visto el 5 de marzo de 2018.
- 11Cf. Ibid.



12Cf. <https://es.aleteia.org/2016/02/27/amar-a-los-enemigos-como-que-ensenanza-tan-dificil-de-jesus/> visto el 5 de marzo de 2018.

13Cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. p. 279.

14Cf. Ídem, *Sí mismo como otro*, p.189.

15Cf. P. Ricoeur, *Amor y justicia*, p.31.

16Cf. E. Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, p. 103.



## DIALOGAR Y ACORDAR: LEGADO Y LIBERTAD

*Raúl Tortolero*<sup>1</sup>

*“El ser humano se torna Yo en el Tú”*

Martín Buber

### Introducción

En este breve ensayo vamos a acercarnos a un tema tan profundo, humano, histórico y a la vez necesario y contemporáneo como es el diálogo, y lo haremos a partir de diversos enfoques, de forma interdisciplinaria. Por un lado, en el Capítulo I, deseamos efectuar una aproximación sobre la naturaleza del diálogo, atendiendo a aspectos como los siguientes: las diferencias entre hablar y escuchar, y al acuerdo como su principal fruto, sin el cual, la naturaleza del diálogo quedaría comprometida.

En el Capítulo II escribimos algunos apuntes de carácter sociológico- estructural, sobre los factores que consideramos preconfiguran el diálogo, tales como la historia, la economía, el idioma,

---

<sup>1</sup> Raúl Tortolero, obtuvo el Premio Nacional de Periodismo en 2009, otorgado por la ONU, la Universidad Iberoamericana, CDHDF, la Fundación Manuel Buendía y la Conapred; es autor de dos novelas; fue becario por el FONCA en el programa de jóvenes escritores; escribe columnas de análisis político para medios mexicanos y extranjeros, y es Consultor en Estrategia electoral y de gobierno. Cercano a la democracia cristiana, estudió filosofía y ciencias de la comunicación. Como ensayista, su principal área de interés es la filosofía de la cultura, especialmente la crítica a la sociedad posmoderna, tecnocrática y desacralizada. Dato de contacto: [raultortolero1@yahoo.com.mx](mailto:raultortolero1@yahoo.com.mx)

la religión, la nacionalidad, la posición socioeconómica y cultural, y la educación de una persona, entre otros.

Estos factores por un lado predeterminan los contenidos de un diálogo, proceso en el cual la libertad del dialogante parecería acotada o restringida, pero también, de hecho, sientan sus condiciones de posibilidad. De manera que quienes dialogan “son hablados” por tales factores, a los que llamamos “intereses”, pero conservan la posibilidad de direccionar el diálogo y alcanzar acuerdos, más allá de su propia individualidad y del peso histórico de todas sus condiciones, mismas que, sin ellas, por el otro lado, la *necesidad* del diálogo en sí mismo tal vez no existiría.

Cerramos este ensayo con el Capítulo III en el que abordamos un ejemplo de diálogo intercultural, intersubjetivo, más allá de la simple tolerancia. El caso que analizaremos es el de los llamados “Huehuenches”, expresión cultural de hombres vestidos de mujer, de forma estrafalaria, alocada, pintoresca, dentro de los carnavales en el pueblo tradicional de Cuajimalpa, Ciudad de México.

Los Huehuenches pertenecen a una tradición que data al menos de las épocas de la Revolución Mexicana. Relataremos cómo este grupo se acerca en pleno domingo previo al inicio de la Cuaresma, a la Iglesia, en las celebraciones diurnas patronales de San Pedro, para recibir la bendición con agua bendita de parte de los sacerdotes y sus acólitos, y entrar hasta casi el presbiterio a orar por ellos mismos y sus

familias, ante la mirada atónita de algunos feligreses, molesta de otros, pero tolerante, o hasta complaciente de unos más.

Nuestras conclusiones intentarán atar algunos de los cabos que fuimos dejando planteados en los tres capítulos, haciendo referencia a la naturaleza del diálogo, del habla y de la escucha, a los acuerdos como fruto del mismo y sin los cuales su árbol es una higuera seca; hablaremos de la relación del sujeto dialogante con los “intereses” que le preceden pero que no le aplastan, sino que le sirven de plataforma sólida, y ofreceremos una explicación de por qué pensamos que el diálogo intercultural, interreligioso e intersubjetivo existe, siempre ha existido, pero que en algunos momentos *cúspide*, debe alejarse de todo dogmatismo y hasta de la institucionalidad que a veces envuelve al sujeto y por el que en ocasiones se ve devorado...

## I. APUNTES PARA UNA HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO

A simple vista, el diálogo es siempre posible. La gente se comunica, expresa sus opiniones, fundamentadas o no. A veces, se las guarda. Acaso por timidez. Tal vez por prudencia. Pero en muchas otras ocasiones, expresa lo que siente, lo que piensa. Esa es una de las partes del diálogo. Pareciera la más importante. Pero la otra parte es escuchar. Sobre todo, *saber* escuchar.

El término “diálogo” viene del latín “*dialogus*”, que a su vez viene del griego. Según el *Diccionario de la Lengua Española*,<sup>2</sup> diálogo es

---

<sup>2</sup> *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Madrid. 1970, p. 475.

una “plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos”. Aún cuando no le sea solicitada su postura ante un tema, las personas externalizan su sentir. Pero ¿la simple expresión de una postura es en verdad un diálogo? ¿Qué es más importante? ¿Hablar o escuchar? Para un diálogo verdadero, ambas cosas. Que son tan diferentes. En nada se parecen hablar y escuchar.<sup>3</sup> Hablar, sabiendo exponer de forma ordenada, fundamentada, bien argumentada las ideas, ya implica un nivel de civilidad, de educación, de voluntad, apreciables. Pero escuchar con atención, entendiendo las posiciones del otro, poniéndonos en sus zapatos, dando atención a sus temas y a sus enfoques, sin estar esperando nuestro turno para hablar ya de antemano con una postura monolítica, inamovible, que no queremos sea modificada... Esto es muy diferente.

Hay grandes parlanchines, grandes retóricos, grandes oradores, grandes locutores, grandes expositores. Pero no hay señales de grandes escuchadores, de grandes entendedores. ¿Cuántos nombres podemos mencionar de grandes escuchadores? Probablemente ninguno. Porque hablar representa ser activo. Y pareciera que escuchar es sostener una postura pasiva. Pero no es así. Escuchar también es algo altamente activo.

---

<sup>3</sup> Martín Buber, *Eclipse de Dios*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1984, p. 10. “Entre los obreros había uno, hombre ya no joven, a quien yo me sentía impulsado a mirar una y otra vez, pues escuchaba como alguien que realmente desea oír. La verdadera atención es rara en nuestro tiempo. Se la encuentra con mayor frecuencia entre obreros, quienes no se interesan en verdad por la persona que habla —como tan a menudo sucede con el público *bourgeois*— sino en lo que esa persona tiene que decir.”

Ahora bien, si dialogar es saber hablar pero también saber escuchar, aún esto no es suficiente en orden a lograr algo más profundo que un simple intercambio de ideas. No se nos malinterprete: intercambiar ideas es ya ganancia, porque representa –por ambas partes- la voluntad de reconocer al otro como interlocutor, es decir, como valioso, en cuanto a que es digno de ser tomado en cuenta, con lo cual se valora como persona.

En una época dominada por la racionalidad tecnocrática, que dos personas dialoguen, aceptando, por lo sencillo, una respuesta positiva o una negativa, ya es ganancia, en la medida en que se está reconociendo la libertad del otro. Habermas escribe en el capítulo “Martín Buber: filosofía del diálogo”, en su libro *En la espiral de la tecnocracia*: “La persona a quien se habla debe poder ser enfrentada por el otro, en la medida en que forma parte de una relación yo-tú; y debe poder, luego, pronunciarse respecto a lo que el otro ha dicho –en el caso más sencillo con un sí o un no-.”<sup>4</sup>

Considero que el principal fruto de un diálogo es el poder alcanzar un *acuerdo*. Si se establece un diálogo entre dos personas, de culturas distintas quizá, de religiones distintas, de condiciones socioeconómicas distantes, el diálogo ya es signo de apertura, de civilidad, de educación, si es que éste se da pacíficamente, sin agresiones, tratando de entender al otro, pero también de hacernos

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *En la espiral de la tecnocracia*. España. Ed Trotta, 2016, p. 33.

entender a nosotros, luchando al mismo tiempo por comprender las razones del otro, como por manifestar las nuestras.

Pero el fruto principal, bajo nuestra óptica, de un diálogo, es poder llegar a un acuerdo. La palabra “acordar”, viene del latín *accordare*, de *cor*, *cordis*, corazón.<sup>5</sup> Y significa: determinar o resolver de común acuerdo. O bien, conciliar, convenir. Esta raíz etimológica pone de manifiesto que acordar tiene que ver con el corazón, con los sentimientos, con la afectividad. Llegar a un acuerdo es, en nuestra interpretación semiológica, poder sentir lo que siente el otro, en ambas partes dialogantes, de manera que al final, se concilian los intereses, se conviene algo, queda establecido un punto común que beneficia a ambos.

El fruto privilegiado del diálogo es, entonces, el acuerdo. Si se dialoga pero no se llega nunca a un acuerdo, la relación con el otro se mantiene en tanto no se suspenden las conversaciones. Es decir, se sigue reconociendo al otro en su dignidad de persona, no se le está *cosificando*,<sup>6</sup> se sigue viendo como interlocutor, como un fin en sí

---

<sup>5</sup> *Op. Cit.*, p.19.

<sup>6</sup> Cfr. Jacques Maritain, *La Persona y el Bien Común*. Buenos Aires. Editorial Club de Lectores, 1968, pp. 98-99. “Digamos, pues, que las filosofías materialistas del hombre y de la sociedad están subyugadas, a pesar suyo –es decir, en razón de las reales aspiraciones de sus partidarios, que al fin son hombres-, por la atracción de los valores propios y de los bienes propios de la personalidad, que desean oscuramente (...). Mas, ¿qué es lo que alcanzarán a ver, o qué son capaces de ver y de enseñar tales doctrinas? Comenzando por no reconocer sino lo que pertenece al mundo de la materia, y siendo sordas a las realidades del espíritu, no alcanzan a discernir en el hombre si no la sombra de la verdadera personalidad, la individualidad material. Del hombre no son capaces de enseñarnos otra cosa. En consecuencia, el resultado a que llegan es poner en grave riesgo la misma personalidad, ya disolviéndose en la anarquía, o bien cosa que acontece fatalmente merced a las necesidades de la vida política, subordinándola completamente al cuerpo social como Número, como Comunidad económica, como Estado nacional o racial”.



mismo. El diálogo es, hasta este punto, aproximación al otro, cercanía. Es usual tomar al otro como un medio, no verlo como un fin en sí mismo, debido a la racionalidad instrumental que domina todas las áreas de nuestras vidas contemporáneas.

Pero si los diálogos se han roto, o simplemente nunca dieron comienzo, se está asumiendo que el otro no es un fin, no es como nosotros, si no que es visto como un medio para llegar a un fin, con lo cual es *cosificado*.

¿Para qué hablar con alguien si puedo pasar por encima de sus intereses, si no me importan nada sus deseos, su vida, sus inquietudes, sus reclamos? ¿Para qué hablar con alguien si puedo imponer mis condiciones, si puedo imponer mi voluntad? Esas son las preguntas de la soberbia, las preguntas de la *cosificación* del prójimo.<sup>7</sup>

En cambio, el diálogo verdadero podría iniciar tal como es descrito de forma ideal por Buber: “Mi encuentro con el otro, con ese otro real, sucede en forma tal que mi alma entra en contacto con la suya como con algo que ella no es ni puede llegar a ser. Mi alma no incluye y no puede incluir al otro y a pesar de ello puede aproximarse al otro en éste, el más real de los contactos”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. *Op. Cit.*, pp. 98-99. Maritain advierte consecuencias desastrosas ante un sistema “racionalista” que lo reduce todo al número: “El reinado del Número tiene como término natural la omnipotencia del Estado, de un Estado del tipo rumiante (plutocrático)”.

<sup>8</sup> Martín Buber, *Eclipse de Dios*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1984, p. 82.

## **II. NOTAS PARA UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO ESTRUCTURAL DEL DIÁLOGO**

Los diálogos no parecen ser el fruto del simple deseo de hablar en las personas. Desde nuestro punto de vista, los grandes diálogos de alguna manera están predeterminados en cierta medida, por factores que les subyacen, como los históricos, los geopolíticos, los económicos, religiosos, los familiares, los raciales, tribales, culturales, étnicos, lingüísticos, entre otros.

Por ejemplo, si dos líderes tribales en Afganistán se sientan a dialogar e intentar acordar soluciones, con los estadounidenses, en el contexto de la invasión rusa a su patria, hay profundas razones que parecen predeterminar que esa mesa de diálogos y acuerdos tenía que suceder, y no es resultado de la casualidad, ni del “libre deseo” de las partes ahí reunidas.

Los líderes tribales, acaso, rechazan la invasión rusa porque no quieren aceptar a ningún ejército invasor en sus tierras; son musulmanes y repudian a los comunistas ateos rusos; viven del cultivo de la amapola en gran escala, de la goma de opio y de la heroína, y la presencia rusa entorpece su economía que va creciendo; los norteamericanos no son tampoco de su agrado, para nada, porque son vistos como “infieles”, cristianos, y su cultura como inmoral y degradada; y entre ellos, entre los dos líderes tribales, ha habido conflictos territoriales por décadas. No obstante todo esto, aceptan reunirse entre ellos, como afganos, y con los gringos, porque hay en

las tres partes un enemigo común que desean combatir, por razones diversas. El diálogo está profundamente condicionado por contenidos acaso milenarios, religiosos, históricos, políticos, etc. Podrá haber un acuerdo para buscar repeler unidos a los rusos.

La pregunta es: ¿Ha sido esto un verdadero diálogo? No se está verdaderamente escuchando al otro, sino que es usado para alcanzar metas que a todos les interesan eventualmente. Los acuerdos se cumplirán y a la postre los rusos se verán obligados a irse de Afganistán.

Esto sirve de ejemplo como una nota para lo que llamamos un análisis sociológico estructural del diálogo. Es decir, para una nota para un estudio que atienda a las causas sociales interconectadas, de todo orden, que determinan qué diálogo habrá de tener lugar y posiblemente qué acuerdos habrán de concretarse.

La idea que subyace en este planteamiento es que los diálogos pueden no ser una escucha atenta del otro, ni el ponerse en su sitio para entenderlo, sino simplemente la conjugación de intereses y conveniencias pragmáticas de los dialogantes. Esas estructuras profundas, milenarias tal vez, parecen hablar por boca de los dialogantes.

¿Somos “hablados” entonces? Dicho desde Lacan<sup>9</sup>, lo somos por el lenguaje y sus cargas históricas diversas, en donde *habita* el

---

<sup>9</sup> Cfr. Jacques Lacan, “Discurso de Roma”, en *Otros Escritos*. Argentina. Editorial Paidós, p.151.

“Ahora bien, lo real con el que el análisis se enfrenta es un hombre al que hay que dejar hablar. Es en la medida del sentido que el sujeto aporta efectivamente cuando pronuncia el “yo” [je] como se decide si él es o no aquel que ¡tabla: pero la fatalidad de la palabra, es decir la condición de su plenitud, exige que el sujeto por

*inconsciente*. Desde Freud, claro, somos hablados, por el inconsciente, que determina en gran parte lo que habremos de externar. Desde Foucault, una racionalidad esculpida por el poder político y sus valores, a lo largo de la historia, podría subyacer al diálogo. Desde Wittgenstein<sup>10</sup>, lo que dialogamos sería un resultado de los juegos del lenguaje, cuyas estructuras no son definidas por el sujeto, y arrojarán resultados previstos.

Muchas interrogantes y pocas respuestas. El *pensamiento de la sospecha* se hace presente ante un diálogo. Interesante es reflexionar, entonces, sobre la existencia de factores más allá del terreno individual, que condicionan a los dialogantes. Y aquí es donde el pensamiento de la sospecha, sobre el diálogo, juega en diversos caminos:

- 1) Existen factores más allá de lo individual, como señalamos, que condicionan al individuo y por tanto, al diálogo que establezca con otros, tanto en las formas como en los contenidos del diálogo mismo. A esos factores les llamaremos, eventualmente, en nuestra mesa de trabajo, “intereses”.
- 2) Estos “intereses”, si bien condicionan la construcción del diálogo, y de los acuerdos frutos de éste, no deben ser percibidos sólo de manera negativa. Es decir, el hecho de que esos “intereses” hablen por nosotros, y hagan que “seamos hablados”, es algo

---

cuya decisión se mide propiamente a cada instante el ser en cuestión en su humanidad sea tanto aquel que habla como aquel que escucha. Porque en el momento de la palabra plena, igualmente toman parte ahí.”

<sup>10</sup> Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*. España. Editorial Tecnos, p.28.

inevitable, ya que el humano es asimismo producto de su tiempo, de su cultura, de su religión, etc. Pero esto no significa solamente que los involucrados en el diálogo no puedan tomar decisiones específicas ante la carga histórica y cultural de los intereses que los sujetan.

- 3) Los “intereses” predeterminan las condiciones del diálogo, algo que podría (pero no debería) percibirse como negativo en el sentido de que “constriñen” la libertad del sujeto, o porque le dejan una plataforma ya muy construida desde la cual partir, pero por otro lado, son condición de posibilidad del diálogo mismo.
- 4) Finalmente, el diálogo es un producto que no puede existir sin estos “intereses”, que impulsan a que se lleve a cabo, dejan puesta la mesa para que el diálogo tenga lugar y se desarrolle. Cuando alguien se sienta a dialogar, lleva consigo todos estos intereses, aún antes de hablar o escuchar al otro, pero si estos intereses no estuvieran ahí, no habría posibilidad de diálogo.
- 5) De esta manera, concluimos en estas breves notas para un análisis sociológico estructural del diálogo, que el éste es un producto cultural cargado de “intereses”, que lo posibilitan, lo conforman, lo moldean, y sin embargo dejan libre por un instante al individuo dialogante para optar por un camino hacia dónde conducir y desembocar el diálogo mismo.

### **III. DIÁLOGO INTERCULTURAL, INTERSUBJETIVO: LOS HUEHUENCHES DE CUAJIMALPA Y ALGUNOS CURAS CATÓLICOS**

Los Huehuenches son hombres vestidos de mujeres, que hacen su aparición en las calles del centro histórico de Cuajimalpa, Ciudad de México, en los días en que se celebra el carnaval, los previos al inicio de la Cuaresma, dentro de una tradición histórica que proviene de la época de la Revolución Mexicana.

¿Qué significado tiene que los hombres se disfrazen de mujeres, y lo hagan con pelucas de colores, con minifaldas, con colores chillones, o plateados y dorados, y caminen con tacones y pechos falsos delante de toda la gente? Y lo hacen a menudo tomando alcohol en todos lados. Es el ambiente de todo carnaval. Los propios participantes nos explican que en los tiempos revolucionarios (1910-1920), ambos bandos de la guerra, los federales y los revolucionarios, llegaban a menudo a Cuajimalpa y otras poblaciones para levantar hombres e integrarlos, con o contra su voluntad, como soldados o como guerrilleros, respectivamente. Pero muchos hombres no deseaban ir a pelear una guerra que no reconocían como suya. Entonces se disfrazaban de mujeres y supuestamente con eso evitaban ser secuestrados e instrumentalizados por las partes combatientes. Ahí empezó esta costumbre en Cuajimalpa. Acabada la Revolución, los hombres se disfrazaban de mujeres durante los

carnavales, ya tomando entonces en broma un artilugio que antes les habría evitado la pena de ir a combatir y tal vez, hasta de morir. Disfrazarse de mujer adquirió el significado, también, de estar del lado de la paz, de rechazar la violencia como solución a un conflicto social.

Hoy en día, a esta tradición se han sumado, como de forma natural, grupos de homosexuales. Los Huehuenches pueden ser hombres de familia, casados y con hijos, a quienes les gusta gozar del ambiente festivo, colorido y *desmadroso* de los carnavales; pero también se han ido integrando *gays* a esta expresión. Los sacerdotes comentan que muchos de los Huehuenches que en carnaval portan blusitas ligeras con globos a modo de pechos, y usan tacones de aguja y pelucas, en Semana Santa harán las veces de romanos, o de judíos, en las representaciones de la Pasión de Jesucristo. Lo cual habla de un gusto por el histrionismo, en estos hombres, o bien, por participar de las fiestas de su comunidad, de una manera u otra.

El diálogo entonces aquí se da entre hombres heterosexuales Huehuenches, que aceptan sin problemas a los homosexuales en esta expresión cultural a la que dan vida juntos. Pero eso no es todo. También hay intercambios lúdicos y bromistas entre los Huehuenches y la gente, los pobladores, a quienes, por tradición, los tras vestidos dicen: “Un peso o un beso”, frase con la que *amagan* besar con sus bocas llenas de lápiz labial rojo, y su aliento alcohólico, a quien vaya pasando, sobre todo a hombres heterosexuales que van con sus

familias, con esposa e hijos, y que al rechazar el beso, preferirán dar una moneda que ser besados.

Pero el principal diálogo se da entre los Huehuenches y la Iglesia Católica. Siendo ésta muchas veces opuesta a los desvaríos propios de los carnavales, opuesta a beber alcohol fuera de toda medida, y a otros excesos, relacionados con la carne, sucede que ahora acepta la llegada al atrio de todos los Huehuenches, que son unos 90, calculando a ojo de buen cubero. Llegan al atrio, ahí son bendecidos con agua bendita por un sacerdote o acólito de manera oficial, no a escondidas, tras lo cual se adentran en el templo a orar, acompañados con banda que toca a todo volumen, y luego se retiran.

El simple hecho de que miembros de la Iglesia Católica, de la jerarquía, para ser más exactos (es decir, no los feligreses) accedan a dejar pasar al atrio a hombres travestidos, con ropas ligeras, con pelucas, etc, para darles la bendición, es un signo del cambio de actitud ante una tradición pecaminosa y ante los grupos de gays. No se les pregunta nada, ni se les reconviene, ni se les amonesta, ni se les regaña. Simplemente, se les acepta en tanto hijos de Dios, y la bendición es un reconocimiento explícito de ellos en tanto personas, desde su dignidad e integridad, más allá de su forma de ser.

Por supuesto, en esta línea viene trabajando el Papa Francisco<sup>11</sup>. En la línea de ser incluyentes, de respetar a los

---

<sup>11</sup> Papa Francisco, *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia*, Roma. 2016, parágrafo 250. “La Iglesia hace suyo el comportamiento del Señor Jesús que en un amor ilimitado se ofrece a todas las personas sin excepción. Con los Padres sinodales, he tomado en consideración la situación de las familias que viven la experiencia de tener en su seno a personas con tendencias homosexuales, una experiencia nada fácil ni para los padres ni para sus



heterosexuales como hijos de Dios que son, y en amarlos, en su dignidad y en su integridad, y no rechazarlos, y no excluírnos. Pero en la historia de la Iglesia Católica ha habido grandes discrepancias internas con los criterios papales, y hoy en día no es la excepción. Hay corrientes hiperconservadoras que no ven con buenos ojos algunas de las propuestas más importantes del Papa Francisco, a quien consideran muy liberal, y hasta de “izquierda”. No están de acuerdo, por ejemplo, con su *Amoris Laetitia*. Porque tales conservadores consideran que prácticamente autoriza indirectamente el divorcio.

En este contexto, los sacerdotes de la Iglesia de San Pedro en Cuajimalpa, la principal en la plaza del centro, bien podrían haberse opuesto a siquiera dialogar con los Huehuenches. Y podría haber argumentado decenas de razones hasta con fundamentos bíblicos, en rechazo a los homosexuales. O simplemente, podrían haber pretextado cualquier cosa para impedir su masiva llegada al atrio. Y así, no tener que ver sus desfiguros, no tener que presenciar su vestuario desparpajado y desinhibido, sus actitudes carnavaleras, algo ebrias. O bien, no tener que exponer a los fieles más recatados, que estaban adentro de templo, orando, a tan escandalosas personas, tan fuera de lo común...

---

hijos. Por eso, deseamos ante todo reiterar que toda persona, independientemente de su tendencia sexual, ha de ser respetada en su dignidad y acogida con respeto, procurando evitar «todo signo de discriminación injusta», y particularmente cualquier forma de agresión y violencia. Por lo que se refiere a las familias, se trata por su parte de asegurar un respetuoso acompañamiento, con el fin de que aquellos que manifiestan una tendencia homosexual puedan contar con la ayuda necesaria para comprender y realizar plenamente la voluntad de Dios en su vida”.

Pero no fue así. Pese a todos los normales obstáculos que la moral conservadora pudiera poner para recibir unos gays y unos travestis en la iglesia, fueron recibidos. La iglesia no cerró sus puertas, les dio la bienvenida, la bendición, igual que a cualquier otra persona, y en este sentido, fueron reconocidos como cristianos, como devotos, como hijos de Dios, con “todas las de la ley”.

O bien, por el otro lado, los Huehuenches bien podrían no haber buscado aparecerse por la Iglesia para ninguna cosa. Ni por costumbre, ni por necesidad de Dios, o de reconocimiento de la jerarquía católica, o por otros motivos. No obstante, enfiestados y todo, acudieron puntuales a su cita con el párroco, en la mañana, para ser bendecidos.

Hubo aquí un diálogo. Ponemos este ejemplo porque lo que hemos denominado como “intereses”, es decir, los factores sociológicos que predeterminan las condiciones de un diálogo, apuntaban, si duda, a que la iglesia no daría una bendición pública a un grupo de travestis y gays enfiestados en un carnaval. La Iglesia como baluarte de la moral cristiana normalmente apuntaría a otra dirección, y les señalaría recato, arrepentimiento, y, al menos, seriedad.

¿Qué “intereses” hubo detrás de ambas partes, de los Huehuenches tanto como de esa iglesia en particular, como para que se diera un diálogo y se acordara la bendición?

## CONCLUSIONES

¿Cómo es eso de que sólo puede haber un diálogo entre “iguales”? Que sólo puede existir un diálogo verdadero cuando dos o más personas son iguales, se oye decir cada vez de forma más reiterada. ¿Quiénes son “iguales”? Por supuesto, nos oponemos a esta visión. Esto no puede ser de esa forma. Sí puede haber un diálogo entre personas diferentes. Además, no hay otro camino. Todos somos diferentes entre sí.

Y esas diferencias explican en mucho, por el contrario, la posibilidad de ese diálogo. Es decir, la *necesidad* de expresar lo que se siente y piensa sobre un asunto en particular, con el fin de construir una solución. ¿Pueden los débiles dialogar con los poderosos? ¿Con los más altos funcionarios de un gobierno, por ejemplo, y pretender que nos escuchen y llegar a acuerdos? ¿Con los magnates propietarios de *emporios sin rostro* y soñar que pueden ser escuchados, y también escuchar sus razones, y finalmente llegar a un acuerdo sobre un tema?

La respuesta es un sí. Pero cuidado. No se trata de caer en ingenuidades. Si nuestra respuesta es sí, esto se debe en parte a lo que tratamos de poner sobre la mesa en el capítulo dos, como parte de los apuntes sociológicos. Es decir, a la existencia de los “intereses”,

de los factores sociológicos que preconfiguran un diálogo. Por ejemplo, si un poderoso accede a dialogar y dialoga con un *débil* (en un ejemplo de diálogo establecido entre no-iguales, bajo una óptica de poder económico y político), e incluso llegan a alcanzar acuerdos, no nos inclinamos a pensar que esto se deba a que el poderoso mostró los buenos sentimientos que lo caracterizan, o su misericordia. Si no, más bien, porque pragmatismo, porque le conviene. Porque sus “intereses” o factores predominantes, le llevan -por economía, por seguridad, o por otras razones, políticas, sociales, etc.-, a preferir entablar un diálogo.

En el caso de los Huehuenches, posiblemente, sus intereses reman en el sentido de obtener “más derechos”, de obtener un reconocimiento por la parte tradicionalmente más “conservadora” de la sociedad, que es la Iglesia. Con este diálogo, los Huehuenches ganaron una suerte de “autorización celestial” (por así decirlo), o de los representantes del Cielo, para poder disfrazarse y manifestarse como son. Y si esto parece mucho, al menos ganaron la bendición, que es un también un reconocimiento de ellos en tanto personas, en tanto fieles, un desearles el bien, pese a su comportamiento “licencioso”.

¿Y la Iglesia qué ganó? Acaso la que más ganó aquí fue la Iglesia. Porque en el contexto de experimentar una fuerte crisis internacional por diversas razones, entre ellas por escándalos asociados a pederastas, tiene una necesidad de ofrecer una cara más

humana, mas cercana a la gente, más tolerante, que integra, que no excluye, que quiere a la gente como es, que no la persigue, ni la juzga. Ya no estamos en los tiempos de la Inquisición. Ni hay un gobierno teocrático. Entonces, como dicen los norteamericanos, el darles la bendición en la iglesia a estos travestis y gays, fue un acuerdo de “win-win”, en el que ninguno pierde nada, y ambos ganan. Ante los ojos de los demás ahí presentes, la iglesia se muestra mucho más dialogante, incluyente, integradora, tolerante, democrática, y cercana a la población real, que hace décadas.

Sin embargo, quien extendió bendición -que en este ejemplo tuvo lugar en manos de un acólito-, podía haberse negado a hacerlo, argumentado razones morales, bíblicas u otras al párroco que lo invitó a hacerlo. Pero en cambio, aceptó tal invitación y dio la bendición. Interesante saber que este acólito, representante de la iglesia en ese acto, se trata de un indígena chinanteco -Felipe Siderio- cuya lengua materna es el chinanteco, y no el español, pero que luego aprendió nuestro idioma, y estudió filosofía y teología.

Su origen personal, sus estudios, su devenir, sin duda ocuparon un lugar en su mente a la hora de evaluar si debía o no aceptar la invitación del cura para dar la bendición a los Huehuenches. Uno de los principales “intereses” del acólito fue, sin duda, su pertenencia a un grupo étnico que históricamente ha sufrido discriminación, exclusión, violencia, despojos, por parte de otros grupos sociales, que no hablan su idioma, ni comparten sus mismas costumbres.

Acaso su sensibilidad luego de años de pedir inclusión, históricamente, junto con su pueblo, de pedir tolerancia, de buscar diálogos y acuerdos positivos para su gente, influyen en la interpretación que le da al cristianismo que practica, y le abrieron los ojos en el sentido de que, por extraño que nos parezca “el otro”, por mucho que nos parezca ajeno o incluso repudiable, ese rostro de otro, puede estar representando a Dios, como diría Levinas: “En la acogida del Otro, acojo al Altísimo al que mi libertad se subordina...”.<sup>12</sup>

**LIGA A VIDEO DE LOS HUEHUENCHES DE CUAJIMALPA:**

<https://youtu.be/Q7aKpbiZqO8>

---

<sup>12</sup> Cfr. Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*. España. Ediciones sígueme. 2016, p. 338.

## ILUSTRACIONES











## BIBLIOGRAFÍA

BOFF, Leonardo, *Tiempo de trascendencia: el ser humano como un proyecto infinito*. España. Sal Terrae, 2002.

BUBER, Martín, *Eclipse de Dios*, Argentina. Ediciones Nueva Visión, 1984.

BUBER, Martín, *Yo y Tú*, España. Herder, 2017.

FOUCAULT, Michel, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. México. Siglo XXI Editores, 2013.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*. México. Alianza, 2016.

HABERMAS, Jürgen, *En la espiral de la tecnocracia*. España. Editorial Trotta, 2016.

HORKHEIMER Max–ADORNO Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*. Argentina. Editorial Caronte Ensayo, 2013.

KUNG Hans, *Proyecto de una ética mundial*. Madrid. Editorial Trotta, 2006.

LACAN, Jacques, *Otros Escritos*. Argentina. Paidós, 2012.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. España. Ediciones sígueme, 2016.

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio*. Roma, 1998.

PAPA FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia*. Roma, 2016.

RATZINGER, Joseph, *Fe, religión y cultura*. España. Editorial Sígueme, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*. España. Editorial Tecnos, 2014.



# LA FE COMO PRINCIPIO DEL ENTENDIMIENTO EN LA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO

EDUARDO NAHUM ZACARÍAS<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II fue dirigida a los Obispos de la Iglesia Católica, por lo que el destinatario es específico: personas cultas, educadas en teología y versados en filosofía, con una fe absoluta en la verdad divina. Es decir, no fue escrita para el pueblo en general, ni para los fieles de la Iglesia católica, tampoco para los académicos o estudiantes de filosofía. Por tal motivo, los términos remiten a otras encíclicas y documentos de la Iglesia. Aunque pueda parecer evidente a los lectores, ya que la Iglesia católica se ha convertido en una institución autorreferencial, no lo es tanto para aquellos que no poseen una formación teológica, pues la Iglesia católica tiene una epistemología propia. Sin duda, al paso de los siglos, la educación católica se ha imitado en Occidente, por lo que ha llegado a ser la cumbre del pensamiento intelectual y madre de otros

---

<sup>1</sup> Actualmente estudiante de la Maestría en *Filosofía, Cultura y Religión en el Pensamiento Contemporáneo* en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Dato de contacto: [lalosileno@hotmail.com](mailto:lalosileno@hotmail.com)

razonamientos, ya sea aliados de la Iglesia o contrarios a sus posturas.

Actualmente la epistemología está muy alejada de su origen eclesiástico.

Este trabajo está dentro de la temática de la filosofía, específicamente en el campo de ciencia y fe, visto desde la epistemología.

Fácilmente observamos que estas nuevas propuestas se parecen mucho a las primigenias. Las vueltas a la naturaleza del hombre lo colocan como un ser desheredado culturalmente y comienza otra vez desde el principio: observa el mundo y comete los mismos errores, pues ningún pensamiento parte de la nada, toda imaginación se remite a algo visto y aprendido con anterioridad. Ya que el hombre es un ser cultural, recobra su carácter de educador y educado en cada empresa.

En toda investigación científica se tiene que observar la historia de la ciencia en cuestión y cuál fue su evolución pues, por ejemplo, nadie puede observar el cielo y las estrellas sin recordar a Copérnico, Galileo o Kepler, e incluso remitirse a los astrólogos del pasado para ver las constelaciones. Por ello, las páginas siguientes están dedicadas a la relación entre ciencia y fe. Los principios básicos de la creatividad científica están impresos en su epistemología, del mismo modo que los principios básicos de la filosofía de la religión están implícitos en su epistemología.

La filosofía de la ciencia y la filosofía de la religión tienen un principio epistemológico en común: para razonar sobre un tema se debe tener una intuición de lo que se va a encontrar, la cual deriva en creencia, que a su vez está sucedida por un acto de fe que se dirige, a través de la razón, hacia los fines previstos. El conocimiento se da cuando el entendimiento confirma la creencia y viceversa. En la *Fidet et ratio* los títulos de los capítulos segundo, *credo ut intelligam*, y tercero, *intelligo ut credam*, tomados de san Agustín, resultan importantes. De este modo lo primero es creer, pues desde allí es que se puede entender. Dentro de los epistemólogos destaca por su anarquismo el teórico Feyerabend ya que trata el problema de la intuición como principio de la elección de rumbo en la investigación científica. Sus estudios se refiere a este momento como *anamnesis*.<sup>2</sup> Desprovisto de interés metafísico en sus escritos, pareciera que cae en lo que lo que san Agustín llama *iluminación*.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Tecnos. Madrid. 1975. "La idea de la *anamnesis* funciona aquí como una muleta psicológica, como una palanca que facilita el proceso de inclusión ocultando su existencia." P. 74.

<sup>3</sup> Cf. Obras de San Agustín, BAC, t. III, 1963, pp. 538 ss.

## DESARROLLO

### 1. CREDO UT INTELLIGAM

Los títulos los capítulos segundo y tercero de la encíclica *Fides et ratio* nos remite a la frase de san Agustín “credo ut intelligam, intellego ut credam”. El orden de los capítulos expresa un claro mensaje: creer para entender, antes que entender para creer, aunque la encíclica menciona que fe y razón están al mismo nivel. El orden de los elementos indica que hay un principio de fe en toda creencia. Hay que apuntar que todo hombre tiene la posibilidad de razonar, pues “Gracias a la inteligencia se da a todos, tanto creyentes como no creyentes, la posibilidad de alcanzar el «agua profunda» (§20, 5).”<sup>4</sup>

Esta agua profunda es el entendimiento al que la razón conduce, cuyo límite aún es desconocido, pero llegará un momento en que, a pesar de los grandes avances en el conocimiento, se percatará de que no se puede conocer a Dios, pues el razonamiento sólo es útil para demostrar su existencia. Y de esa forma el hombre puede dirigirse a aguas profundas en su pensamiento teniendo un objetivo en su investigación.

*Credo ut intelligam*, puesto que antecede a *intelligo ut credam*, implica que la fe es el punto de partida para el entendimiento; es decir, el hombre no tendrá interés en indagar nada o profundizar en alguna

---

<sup>4</sup> *FetR* II, 16.



materia si antes no cree en la existencia del objeto que investigará. “La fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia.”<sup>5</sup>

La teología estudia la fe, mientras que la filosofía estudia la razón. El problema que nos acoge en estas páginas es fe y razón; sin embargo, la ciencia ha ocupado un lugar preponderante en la conciencia humana desde el siglo XIX.

Las causas primeras son objeto de la metafísica, que a su vez forma parte de la teología, pero la ciencia estudia fenómenos particulares, por lo que los científicos no podrían llegar a conocerlo todo, aunque utilicen métodos racionales. Los métodos filosóficos caen en el mismo problema, pues sólo pueden comprender los sistemas y las estructuras del pensamiento o de los fenómenos expuestos. Así, a pesar de que la filosofía utiliza la razón como vía para alcanzar las causas últimas, es la teología la única disciplina que en realidad se ocupa de la última causa.<sup>6</sup>

El principio de cualquier investigación se encuentra en tener fe en lo que se va a estudiar, pues debe ser claro el resultado al que se quiere llegar y el objeto de análisis, lo cual es dado, en gran parte, por la intuición, herramienta de la que se sirve el hombre en su búsqueda de la verdad. Para Bergson, la intuición es conocimiento instintivo, “es

---

<sup>5</sup> *FetR* II, 16.

<sup>6</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Libro 1. Editorial Gredos. Madrid, 1994. “la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.” P. 70.

visión directa de lo concreto y real [...] que puede traducirse en conceptos”.<sup>7</sup> Por su parte, reconoce Juan Pablo II que la intuición es fundamental para seleccionar los razonamientos profundos: “Casi por un designio particular, Egipto y Mesopotamia hacen oír de nuevo su voz y algunos rasgos comunes de las culturas del antiguo Oriente reviven en estas páginas ricas de intuiciones muy profundas”;<sup>8</sup> es decir, tenían intuición de la verdad revelada, pero sólo se alcanza la verdad a través de la fe, y se confirma por medio de la razón.

Ahora bien, la intuición es parte fundamental de la investigación científica e implica no tener en certeza de lo que se va a encontrar. A lo anterior Feyerabend lo denomina anamnesis, la cual actúa desde el interior del individuo de tal modo que éste desconoce el origen de ese conocimiento (puede ser desde su cultura, de sus experiencias de vida o se puede tratar de una ocurrencia) en el que necesariamente tiene fe. Podríamos hacer una analogía con la iluminación de Dios del pensamiento medieval y que daba seguridad a los hombres de que descubrirían algo de lo cual no tenían pruebas empíricas. De la misma forma sucede con la fe en Dios, pues por medio de la razón se podrá descubrir la verdad revelada. El hombre en su afán de encontrarla la verdad trascendente hace perpetua su búsqueda.

El problema de la intuición dentro de la ciencia es abordado en los estudios anarquistas de Feyerabend. La obviedad es el problema focal ya sólo se considera verdadero aquello que no se ha cuestionado

---

<sup>7</sup> Cf. ZARAGÜETA, J. *La intuición en la filosofía de Henry Bergson*. Espasa Calpe. Madrid. 1974.

<sup>8</sup> *FetR* II, 16.

con suficiencia. “Nadie negará que las frases de la ciencia pueden clasificarse en largas y cortas, o que sus enunciados pueden clasificarse en aquellos que son intuitivamente obvios y aquellos que no lo son. Nadie negará que pueden hacerse semejantes distinciones. Pero nadie les concederá gran importancia, ni las mencionará siquiera, pues no desempeñan actualmente ningún papel en la empresa científica. (Esto no siempre fue así. La plausibilidad intuitiva, por ejemplo, era considerada en otro tiempo como la guía más importante para la verdad; desapareció de la metodología en el mismo momento en que la intuición fue sustituida por la experiencia, y por consideraciones formales)”.<sup>9</sup>

La falta de rigor en el conocimiento que consideramos verdadero frecuentemente se debe a la fe. A continuación se anota un ejemplo:  $1+1=2$  no se cuestiona habitualmente y el resultado se considera verdadero, pero ¿cabe la posibilidad de que la aritmética esté equivocada? Hay corrientes de teoría matemática que opinan que los números existen por sí mismos y que no son representaciones del pensamiento humano. Pero si nos enfocamos en las diferentes ciencias y aplicamos una operación matemática tan simple nos podemos dar cuenta de que el resultado no es constante; por ejemplo: en la biología, particularmente en la agricultura, la siembra de las semillas no siempre da el resultado que se tenía contemplado; en algunas ocasiones, no se lleva a cabo la germinación aunque las

---

<sup>9</sup> FEYERABEND, P. *Tratado contra el método*. Tecnos. Madrid. 1975. P. 156.

condiciones ambientales hayan sido controladas experimentalmente en un laboratorio, por lo que frecuentemente el cultivo se realiza cobijado por la fe.

Tan sólo en la Iglesia Católica Apostólica Romana son muy variados los métodos por medio de los cuales se puede llegar a vislumbrar la verdad; sin embargo, sin la fe están condenados al fracaso, pues desde que se comienza a tener fe en algo se inicia el camino a su comprensión.

Juan Pablo II menciona tres reglas importantes en la búsqueda de la verdad que provienen del pueblo Israelita: “Una primera regla consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del hombre es un camino que no tiene descanso; la segunda nace de la conciencia de que dicho camino no se puede recorrer con el orgullo de quien piense que todo es fruto de una conquista personal; una tercera se funda en el «temor de Dios», del cual la razón debe reconocer a la vez su trascendencia soberana y su amor providente en el gobierno del mundo”.<sup>10</sup> La primera regla es la continuidad de la búsqueda de la verdad, es lo que al hombre lo constituye como tal, pues fue creado para ello y su más importante y en particular facultad como ser vivo es la razón. La segunda regla es la de escribir la historia de la búsqueda convirtiéndola en la tradición, porque el hombre no puede empezar la búsqueda cada con cada generación, pues es imposible olvidar lo que se ha descubierto en el pasado. A este punto me gustaría añadir a

---

<sup>10</sup> *FetR* II, 18.

frase de Feyerabend “Todo sirve”:<sup>11</sup> aun los anarquistas del pensamiento más osados reconocen la necesidad de los antepasados en la búsqueda. Finalmente, la tercera regla es el temor de Dios, reconocer su dignidad y la del hombre mismo para evitar creer que éste puede superar a su creador.

La continuidad de la búsqueda se sostiene en la intuición de la veracidad del objeto investigado: “Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada”.<sup>12</sup> San Agustín, por su parte, también antepone la necesidad de creer para poder entender.

Todo hombre tiende naturalmente a conocer, de la misma forma que toda ave tiende naturalmente a volar. Del mismo modo que a un loro se le olvida volar y pierde el interés en batir las alas cuando ha permanecido mucho tiempo en una jaula, el hombre olvida que su camino debe dirigirse hacia la verdad, y debido a que está inmerso en la cotidianidad, pierde el interés en aprender; la mundanal existencia lo aprisiona y lo hace olvidar su naturaleza, lo convierte, precisamente, en un loro que repite frases memorizadas, sin sentido ni razonamiento

---

<sup>11</sup> FEYERABEND, P. *Tratado contra el método*. Tecnos. Madrid. 1975. “El único principio que no inhibe el progreso es: todo sirve.” P. 7.

<sup>12</sup> *FetR* III, 29.

propio. De ello surge el *necio*, personaje que se ha alejado tanto de la verdad que termina por creer que sus razonamientos, que parten de afirmaciones falaces, son válidos e intenta demostrar su veracidad deformando las diversas fuentes que encuentra acerca del tema, de modo que sea la realidad la que se adapte, aparentemente, a su pensamiento. Sin embargo, si se trata de un individuo inteligente o más bien brillante, estructurará su razonamiento mediante silogismos que él mismo no podrá contradecir; la fe será la única salida que hallará y como ave liberada moverá torpemente las alas hasta que recuerde cómo volar.

El mundo está constituido para que lo racional se cuestione constantemente, de manera que se derrumben la verdades científicas frente a las nuevas teorías que surgen diariamente, pues sólo la verdad de Dios (la única verdad) persiste<sup>13</sup> y no puede desviarse hacia verdades parciales o relativas. La verdad es una y está fuera del hombre; por ello, éste debe acercarse a ella mediante la fe y la razón. Si bien en relación con la verdad divina no puede haber verdades consensuadas o particulares, sí es posible generar razonamientos que la hagan asequible de diferente manera. Juan Pablo II confirma que la verdad tiene diferentes valores: “Es cierto que no toda verdad alcanzada posee el mismo valor. Del conjunto de los resultados logrados, sin embargo, se confirma la capacidad que el ser humano

---

<sup>13</sup> El objetivo de este texto es estudiar la Fides et ratio, por tal motivo sólo se hará referencia a la fe cristiana, sin demeritar otras religiones y sus logros intelectuales.

tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad”,<sup>14</sup> que es la misma para todos los hombres. Los diferentes medios de llegar a ella funcionan en cualquier ciencia, cada uno de los cuales confirma sus propios resultados al confrontarlos con los que surgen de otro de esos medios, es decir, de otro método de investigación.

Podría decirse que es ocioso investigar algo que ya se sabe que se va a encontrar; por tanto, si se tiene la certeza de la existencia de Dios, no tendría sentido investigarla; sin embargo, cada vez que se razona acerca de Él se hallan nuevas formas de bondad, belleza y verdad. Así, en el caso de la Verdad divina resulta bella por sí misma, lo cual es su comprobación. No obstante, para entender la Revelación, por ejemplo, es necesario tener fe en lo imposible.

## *2. INTILLEGO UT CREDAM*

El capítulo tercero se intitula “Intelligo ut credam”, palabras que también se retoman de San Agustín que San Anselmo de Canterbury retoma con el significado de “yo pienso, por tanto podría creer”. Hay una gran distancia entre pensar y creer. Anteriormente se mencionó que la intuición ya es en sí una creencia, aunque no razonada, y debe someterse a la comprobación. En realidad, un filósofo de la religión en su quehacer sólo logrará una aproximación a una verdad que jamás será totalmente comprobable, aunque sí más cercana a ella que la necedad de negar la existencia de Dios. Si se niega la posibilidad de la

---

<sup>14</sup> *FetR* III, 29.

existencia de Dios, se rechaza, al mismo tiempo, la posibilidad de conocer: “Ello le impide poner orden en su mente (cf. Pr 1, 7) y asumir una actitud adecuada para consigo mismo y para con el ambiente que le rodea. Cuando llega a afirmar: « Dios no existe » (cf. Sal 14 [13], 1), muestra con claridad definitiva lo deficiente de su conocimiento y lo lejos que está de la verdad plena sobre las cosas, sobre su origen y su destino”.<sup>15</sup> Así, sólo se tendrán conocimientos parciales y temporales. Cabe mencionar que hay dos tipos de necios: aquellos que creen que Dios no existe y aquellos que dicen por su sola fe conocer a Dios.

Ante la ignorancia, el hombre se pregunta sobre el objeto que quiere conocer. En un primer momento, se pregunta por la vida en sí y su sentido:

La verdad se presenta inicialmente al hombre como una interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige? A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin.<sup>16</sup>

Preguntas acerca del sentido de la vida y el sufrimiento, por ejemplo, resultan incontestables tanto al individuo como a la sociedad;

---

<sup>15</sup> *FetR* III, 18.

<sup>16</sup> *FetR* III, 26.



sin embargo, a través de la filosofía, y sin dejar de lado la tradición, el hombre puede llegar a formular diversas respuestas que servirán como modelo de vida en las actividades en las que el hombre encuentra su realización.

“¿Quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias”,<sup>17</sup> las cuales le sirven como punto de partida que depende de su confrontación con el entendimiento razonado para convertirse en conocimiento.

La verdad de Dios revelado no se puede entender a través de la razón, pues la mente no podría aspirar siquiera a entender a su propio creador: “Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando”.<sup>18</sup> La filosofía puede servir para el entendimiento del hombre en cuanto a la fe, pero nunca será suficiente ya que la fe proviene del interior espiritual del hombre y no sólo de su mente; sin embargo, la razón actualmente se sobrevalora, aunque no se comprende ni se ejercita, esto debido a que la razón es atribuida sólo a “eruditos”, por lo que no se ejerce en los espacios intelectuales.

Así, la filosofía no puede entender la verdad revelada: “Sobre la base de estas consideraciones generales, es necesario examinar ahora de modo más directo la relación entre la verdad revelada y la

---

<sup>17</sup> *FetR* III, 31.

<sup>18</sup> *FetR* III, 34.

filosofía”.<sup>19</sup> La relación entre la filosofía y la verdad revelada está en la conformidad de la conciencia del hombre. Si no se pregunta filosóficamente la verdad revelada, el hombre no consigue la paz interna. Se encuentra en un vacío espiritual y se debilita su integración en el mundo. De esta manera, la filosofía es necesaria para conformar la integridad del hombre.

## CONCLUSIÓN

Los principios epistemológicos de la ciencia y la religión son los mismos en cuanto a la intuición. Quizá puedan tomar rumbos diferentes en la aplicación del método que se emplee en ellos, pero el impulso decisivo e inicial proviene de una intuición de la respuesta que se busca.

La anamnesis es el método empleado al inicio de cualquier investigación que utilice algún método racional, por ejemplo la filosofía de la ciencia. La epistemología empleada en ambos campos, ciencia y fe, es la misma, pues el hombre mismo se interroga sobre los principios de la verdad y siempre razona de la misma forma. Las verdades racionales pueden ser las mismas que las de la fe, aunque la vía para alcanzarlas sea distinta en cada caso.

Los capítulos segundo, “Credo ut intelligam”, y tercero, “Intelligam ut credo”, son el centro de toda la encíclica *Fides et ratio*. A pesar de que se pretenda colocar al mismo nivel la fe y la razón, lo

---

<sup>19</sup> *FetR* III, 34.

cierto es que la fe es principio *sine qua non* de cualquier razonamiento.

El pensamiento humano tiene los mismos principios de intuición, tanto para la fe como para la razón, pues ambas son necesarias para hallar lo que se busca en una investigación. Se mencionó anteriormente que la Iglesia católica es la madre de todo razonamiento y academicismo en Occidente y que la encíclica está dirigida a sus obispos, por lo que los autores que sus fuentes pertenecen al pensamiento occidental. Ahora bien, por muy globalizado que esté el conocimiento humano, el Oriente lejano tiene sus propios sistemas de pensamiento, y aun más radical es la diferencia si se hace una comparación entre la verdad relativa global y la de los pueblos autóctonos.

¿Acaso la anamnesis, es decir, la intuición es propia de Occidente y no del hombre en general? Si ese fuera el caso, se trataría de una cualidad cultural y no natural del hombre. Por otro lado, ¿siempre se pensó intuitivamente de la misma manera? ¿Las referencias corporales de los pueblos autóctonos son intuitivas o se refieren más las sensaciones?

## BIBLIOGRAFÍA

- Juan Pablo II. *Fides et rati*. Ediciones Paulinas. México. 1998.
- FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método*. Tecnos. Madrid. 1975.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Libro I. Editorial Gredos. Madrid, 1994.
- *Obras de San Agustín*, BAC, tomo III, 1963.
- ZARAGÜETA, Juan. *La intuición en la filosofía de Henry Berson*. Espasa Calpe. Madrid. 1974.



Este Cuaderno se terminó el 22 de marzo de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

*Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.*

